LEO KOFLER

(S. Warynski)

la ciencia de la sociedad



LA CIENCIA DE LA SOCIEDAD

La «Biblioteca de Política y Sociología» de la Revista de Occidente *viene ofreciendo al lector de lengua española un conjunto de obras que, al nivel del tiempo presente, sirvan para orientarle en la realidad política y social. Trata con ello de informarle sobre los fenómenos surgidos en nuestra época y de darle a conocer nuevas perspectivas de aquella realidad, derivadas de la aplicación de nuevos métodos y conceptos, en ocasiones elaborados por otras disciplinas como la economía, la historia y la psicología. De acuerdo con el carácter ecuménico del tiempo actual, no limita su horizonte a Occidente, sino que incluye también, en la medida de lo posible, obras referentes a las ideas y, en general, a las estructuras políticas de otras culturas u otros tiempos, no solo por el interés que puedan encerrar en sí mismas, sino también como supuesto para conocer los cuerpos históricos a los que los acontecimientos de los últimos años han convertido en sujetos activos de la política. En suma, esta «Biblioteca» —que trata de servir tanto al hombre culto como al estudioso de los temas políticos y sociológicos— se compone de una Colección Major y una Colección Minor en función de la extensión de cada obra.*

LOS EDITORES

Véase relación de títulos aparecidos, al final de la obra.

LEO KOFLER

LA CIENCIA DE LA SOCIEDAD

Esbozo de una teoría de la sociología dialéctica

Traducción del alemán por

JOSÉ DÍAZ GARCÍA

Ediciones de la
Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

Serie minor

Traducción de la versión en idioma alemán de esta obra publicada en el año 1944 bajo el título *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, por «Francke Verlag», de Berna (Suiza).

Depósito legal: M. 20.683-1967

Impreso en España por Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A. — Maestro Alonso, 23 — MADRID

La ciencia de la sociedad

Leo Kofler es uno de los representantes más destacados del pensamiento marxista contemporáneo, al que ha enriquecido con la recepción dialéctica de otras direcciones del pensamiento, fundamentalmente de la inaugurada por Dilthey, cuya huella profunda se muestra en los escritos principales de Kofler. Es autor de varios libros entre los que destacan Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft *(1948), que constituye un intento de esclarecimiento histórico de la época moderna desde el punto de vista del método de la «comprensión» y del materialismo histórico;* Marxismus oder ethischer Sozialismus? *(1955) en el que partiendo de una antropología tratan de esclarecerse varios problemas del presente;* Geschichte und Dialektik *(1955) que constituye una clara exposición del método dialéctico con especial referencia a su aplicación historiográfica;* Staat, Gesellschaft und Elite *(1960) en el que se estudian los temas que indica el título en su estado actual y desde el punto de vista de la tensión entre humanismo y nihilismo.*

A través de la diversidad temática de las obras de Leo Kofler hay varias constantes. Ante todo, una fuerte conciencia de la peculiaridad de la realidad histórica frente a la natural de la que se derivan distintos métodos de conocimiento, distinción que, como es sabido, no es siempre seguida por los so-

ciólogos de nuestro tiempo. A ello se añade la afirmación de la idea de totalidad frente al fraccionamiento empírico de la sociología que domina a buena parte de los sociólogos modernos, la idea de que al igual que hay una «psicología profunda» es posible también una «sociología profunda» que penetre más en la esencia de la realidad social que la «sociología superficial».

El libro que ofrecemos al público hispánico fue publicado en 1944 bajo el pseudónimo de Stanislaw Warynski, marcando el hito más importante hasta entonces en el desarrollo del pensamiento marxista desde la publicación en 1923 del famoso libro de Lucáks: Geschichte und Klassenbewusstsein. *Puede afirmarse que se desarrollan en él los fundamentos del posterior pensamiento de Kofler. Parte de la clara y rotunda afirmación de que comprendemos la historia mientras que a la naturaleza solo nos es dado conocerla, que podemos captar a la historia como totalidad, mientras que la naturaleza solo es cognoscible paso a paso y a trozos. Desde este supuesto se plantea los problemas de la unidad de pensamiento y acción, de teoría y praxis, de abstracción y acontecer concreto, de sujeto y objeto. En una palabra, desarrolla una «comprensión» dialéctica de la realidad social, y al mismo tiempo lleva a cabo una expresión crítica de algunas de las corrientes más importantes del pensamiento contemporáneo.*

A Ela Fisze

Indice

PARTE I.—*La teoría*

PARTE I

La teoria

•sarar

CAPITULO 1

La dialéctica

a) *La dialéctica y la investigación histórica*

Lo que el hombre comprende mejor es a sí mismo y, según una frase del filósofo de la historia, Juan Bautista Vico, lo que él crea. La historia es ante todo un producto del hombre, y para comprenderla, para poder hacer de su propia obra humana un objeto de su pensar, tiene que comprenderse a sí mismo. Los innumerables momentos de la historia no se presentan como una obra fragmentaria, sino que constituyen una conexión esencial, que surge originariamente de la relación perdurable de hombre a hombre, de estamento a estamento, de clase a clase, de pueblo a pueblo. La historia nos es por principio comprensible, mientras que la naturaleza nos es tan solo cognoscible. Podemos concebir la historia como una totalidad, mientras que a la naturaleza solamente podemos conocerla fragmentariamente, paso a paso, y el todo de la naturaleza está al final de un largo proceso de conocimiento, el cual hay que recorrerlo por completo para encontrar el fundamento de una dialéctica natural en un sentido amplio. El conocimiento de la legalidad dialéctica de la naturaleza está, pues, más al final que al principio de la investigación del mundo natural, y no es casual el que los esfuerzos dialéctico-naturales realizados hasta ahora apenas hayan logrado algo más

que una descripción y una recopilación de procesos dialécticos singulares inconexos, que el pensamiento científico-natural tradicional, racionalmente orientado, es capaz de enriquecer, pero no de sustituir.

Así como el todo de la naturaleza es para el hombre una meta, el todo de la historia es un punto de partida. Ciertamente, este «comienzo» tampoco está dado sin más, sino que hay que determinarlo aún dialécticamente. En verdad, el todo de la historia es concebible como un todo, pero como un todo amplio, efectivo, resultante de la integración de sus partes y en el que estas, actuando en sentido retrospectivo, hacen referencia a su vez al todo, de manera que abarcar el todo es un «resultado» del pensar, es decir, también una meta; pero, sin embargo, es una meta alcanzable, en principio, siempre que se dé la condición de que existan ciertos presupuestos sociales y científicos. Así se explica que hasta hoy la dialéctica tenga una significación mucho mayor para la sociología que para la ciencia natural, que esté penetrando en creciente medida en las ciencias sociales y que, dicho en términos extremos, esté incluso en vías de convertirse en sociología.

El problema fundamental de toda dialéctica, el problema de la relación de lo particular con lo general, de lo individual con el todo, contiene una de las cuestiones fundamentales de la filosofía y de la ciencia hasta la fecha, e implica la primacía de Heráclito sobre Demócrito, es decir, del pensamiento dialéctico antiguo sobre el pensamiento filosófico-naturalista, o bien, enfocado en términos actuales, la primacía de la dialéctica moderna sobre el racionalismo. No hay duda de que, en la historia del espíritu humano, la dialéctica ha encontrado para sí una comprensión muy escasa, de que la humanidad moderna se ha inclinado a ver en las importantes conquistas de la ciencia natural, orientada racionalistamente, un triunfo del pensamiento cuantificante-

separador y generalizador sobre el pensamiento dialéctico-unificador. Y, sin embargo, con el auge que ha tomado el interés por los problemas científico-sociales, la dialéctica se impone cada vez más, pues el método científico-natural racional, en mayor o menor medida, se ha mostrado insuficiente para las ciencias sociales. Los enormes esfuerzos de las sociologías naturalistas y positivistas, orientadas hacia la ciencia natural, han desembocado las más de las veces en un callejón sin salida, ya que o bien han conducido a un sistema de enunciados formales, como por ejemplo las leyes de los tres estadios, tan típicas de la sociología positivista, o bien, para mencionar otro ejemplo de legalidad historizante formal, han conducido a «leyes», como las que se han incorporado en la ley del desarrollo de lo homogéneo en lo heterogéneo de Spencer e incluso las que han aparecido en las teorías del equilibrio de Simmel, Durkheim y Pareto. Para ellos iba en vanguardia la sociología dieciochesca de los teóricos del ambiente, genial para su tiempo e importante para la crítica de la sociedad, pero que, como muestra una consideración más minuciosa, no hizo en modo alguno enunciados en el sentido de leyes, porque su referencia a la conexión individual del carácter del pueblo, a la legislación y a otros hechos relacionados con el ambiente, pertenece a la esfera de la investigación histórica puramente descriptiva; la ulterior generalización y ensamblaje en leyes de las conexiones observadas por la vía de la comparación, no cambia nada la cosa, porque sigue siendo una generalización en el sentido de la ciencia natural, la cual se limita a poner bajo un concepto de ley muchos objetos «quiescentes», es decir, sacados de su engranaje en el proceso total, en lugar de concebir a la ley, como exigiría la dialéctica, como un despliegue necesario de los momentos del objeto en movimiento, de la sociedad[1]. Lo mismo es aplicable a la men-

cionada ley de Herbert Spencer, en la que los momentos —en sentido dialéctico— permanecen quiescentes, inmóviles, pues, si bien aparentemente se les presenta como momentos de un todo en movimiento, en realidad se ha hecho de ellos un todo, mediante un ensamblaje *a posteriori,* puramente racional.

Lo que en realidad no puede discutirse es que el método racional ha resultado eficaz en la ciencia natural. Parece establecerse así que la naturaleza y el mundo humano, de acuerdo con la diferencia de su carácter, necesitan distintos métodos para su investigación, por lo cual si por un lado la aplicación del pensamiento dialéctico a la naturaleza exterior no se considera imperiosa, por otro lado la aplicación unilateral del método científico-natural a la sociedad es considerada insuficiente [2]. Aquí solamente puede rozarse esta cuestión, porque el interés de este trabajo recae exclusivamente en la ciencia de la sociedad. Pero de esta puede decirse, desde luego, siempre que se trate de una sociología dialéctica, que en ella han llegado a una unidad el punto de vista causal estricto y, por tanto, racional (en un aspecto esencial) y la concepción dialéctica, y que con esta unidad se ha abierto una nueva era en la que se ha acabado con la oposición entre racionalismo y dialéctica.

Esta distinción entre naturaleza y mundo humano no fue conocida por Heráclito, porque su mirada estaba dirigida al cosmos en general, a la naturaleza en su sentido genérico. A ello se debe el que pudiera investigar ingenuamente, es decir, de una manera abstracta, la relación de lo general con lo particular, que él se representa como un proceso, como una eterna autonegación de lo particular en lo otro y en lo general, contrapuestos al mismo, y como una eterna reposición de lo particular a través de lo general. Pero, por otra parte —y aquí se encuentra la limitación de su pensamiento—, el cosmos es para

él todavía un algo que se le contrapone a él mismo y que concibe como el todo del ciclo inmutable de la naturaleza. No se plantea conscientemente el problema de comprender por sí mismo el mundo en la forma de su existencia y estudia la transformación cualitativa del todo, a través del conocimiento de sí mismo: el mundo se le aparece todavía como una reflexión unilateral, en lugar de como a Hegel —disfrazado aquí desde luego con ropaje metafísico—, como historia, en la que la conciencia constituye la forma de la totalidad, que se pone y se quita en el momento. Esta distinción puede parecer sin valor a primera vista; pero su significación para la sociología se hace comprensible en cuanto se recuerda que, empíricamente, la noción de totalidad solo es posible por ahora sobre el terreno de lo consciente. El proceso, en el sentido del filósofo griego, es una eterna transformación sin objetivo, pero todavía no es una realidad activa que se comprende a sí misma, todavía no es historia, en la cual se convierte el acontecimiento, de la manera más sorprendente, sobre el terreno de lo social, por lo que su explicación solo tuvo poca influencia sobre el desarrollo de la filosofía de la historia; hasta Hegel no se dio el impulso apropiado para el desarrollo de la ciencia dialéctica de la historia y de la sociedad.

La respuesta al interrogante aquí planteado de por qué la dialéctica de Hegel ha tenido un influjo tan grande sobre la ciencia de la sociedad y un influjo tan escaso sobre la ciencia natural ya fue aclarada al referirnos al papel de lo consciente para la noción de totalidad. La naturaleza exterior se descompone para nosotros en numerosas esferas del acontecer —mecánica, térmica, óptica, química—, las cuales no pueden ser reducidas a una unidad elemental. Parece que en el hegelianismo lo realmente metafísico hay que buscarlo en su universalismo, el cual abarca también la naturaleza no humana, como

ocurre con el problema de la filosofía de la naturaleza, en el cual encalló el sistema de Hegel. En principio, no debe perturbar el que la dialéctica encuentre en la ciencia natural un terreno sumamente difícil para su aplicación, porque el interés científico en la consideración de la naturaleza tiene una perspectiva derivada de la peculiaridad de la relación entre el hombre y la naturaleza, que es distinta en cierto modo a la que tiene en la consideración de la sociedad. Puesto que lo que llamamos naturaleza es para nosotros un factor dado, relativamente inmutable —en realidad, puede considerarse también su proceso histórico, pero para nosotros resalta menos que la constante diversidad de la vida humana—, la aplicación de un método que abarque esta constancia en la diversidad —en la cual se mueve para nosotros tan solo lo singular, y siempre de la misma manera— resulta más apropiada para investigar la naturaleza que para investigar la historia humana. Para el rápido ritmo del mundo histórico, lo constante (el lado biológico y psicológico; por ejemplo, tal vez, el mismo modo de reaccionar los hombres ante iguales circunstancias) no es más que un momento de la diversidad, que incesantemente se transforma y progresa, por cuyo motivo incluso este momento de lo constante es arrastrado en el torbellino: los hombres reaccionan en realidad lo mismo ante circunstancias iguales, pero las circunstancias cambian constantemente. Con ello cambia la manera como nosotros buscamos la relación de lo singular con lo general, de la diversidad con la unidad. En lo histórico, lo singular se relaciona sin violencia, por así decirlo, desde sí mismo hacia aquello de donde ha surgido, lo que trae consigo el que aquí los contrarios, al mismo tiempo que momentos de una relacionabilidad consciente, sean, además de contrarios, también correlativos y funciones. La unidad del proceso histórico surge de la

naturaleza de lo consciente, y para ser comprendida no hace falta una construcción racional; más bien se convierte ella misma en punto de partida del conocimiento de una legalidad dialéctica, que solo después puede significar conocer el progreso legal de la historia del mundo como realización de las tendencias inmanentes en la totalidad social. En el mundo de lo constante, por el contrario, en el que la electricidad, la gravedad, la luz, tienen siempre sus leyes inmutables y donde además, debido a la conexión (hasta hoy no descubierta) de su modo de manifestarse —que solamente sería descubrible si pudiera contemplarse en una mutación histórica del todo de la naturaleza—, no hemos adelantado todavía mucho para llegar a concebir esta totalidad natural, lo singular, incluso en su repetición, se convierte en punto de partida y en objeto del pensamiento. El desarrollo de la ciencia natural señala, en realidad, la unificación de la legalidad y con ello el futuro concebir a la naturaleza como totalidad, pero de momento la ciencia natural tiene que seguir todavía el camino racionalista. Solo el futuro puede enseñarnos si esto es de lamentar y si con ello ha perdido mucho el saber acerca de la naturaleza. Para nuestras pretensiones hasta la fecha, el racionalismo científiconatural ha hecho mucho. Frente al mismo, la historia humana, es decir, nuestra propia historia, no solo despierta en nosotros otros intereses, sino que por el carácter del mundo social, plantea y posibilita el planteamiento de otros cometidos. Por ello, no es el racionalismo, sino la dialéctica, la que ha encontrado en la sociología su propio hogar. Porque solo en la sociología puede hoy plantearse seriamente el problema de la consideración dialéctica de la totalidad y solo allí puede también comprenderse, sin ayuda de construcciones metafísicas y racionalistas, cada singularidad como momento del acontecer total, como consecuencia de su conexión dialéctica interna

con las demás singularidades; lo que, en el estado actual de cosas, tan solo es posible en la ciencia histórica y social.

b) *La dialéctica antigua y la dialéctica nueva: Heráclito y Hegel*

Heráclito[3] desarrolla su teoría en la polémica que sostiene con su antípoda espiritual, Tales de Mileto. Tales ve en el agua la sustancia originaria del mundo; pero lo importante para él es encontrar el principio originario de toda existencia; en otras palabras, reducir toda la diversidad del cosmos o, lo que es lo mismo, todas las cualidades, a una cualidad originaria. Demócrito, que por lo demás es más joven que Heráclito, lleva más adelante este pensamiento y, de una manera más consecuente, pone en lugar de una cualidad originaria un algo no cualitativo, el átomo, del que se deriva toda la multiplicidad del mundo sensible. Tales y Demócrito tienen de común el que ambos descomponen las cualidades —Demócrito, de una manera más consecuente que Tales— y el ver en la sustancia originaria acualitativa, siempre invariable, el elemento constante de la transformación eterna. La aportación de Heráclito consiste en desarrollar el pensamiento de Anaximandro, según el cual todas las cosas tendrían que ser, por principio, ilimitadas en el espacio y en el tiempo. Él sabe que un principio originario, revelador de un comienzo espacial y temporal, significa también que tiene un carácter finito y que no se diferencia de otras certezas. Por eso sigue el camino inverso: él no hace abstracción de las cualidades para llegar a lo unitario inmutable o, lo que es lo mismo, a lo infinito, sino que procede a la inversa, identificando la diversidad de las cualidades con su unidad, y concibe lo infinito como un incesante po-

ner y quitar lo finito, como proceso. Considerado como momento del proceso unitario del mundo, lo singular, al estar permanentemente limitado en el tiempo y el espacio y negado en lo otro que está frente a él, queda reducido a una nada y renace a una nueva existencia mediante su reposición en el proceso y a través del proceso. Lo singular, en tanto que se transforma, en tanto que «fluye», es pasajero; eterno y constante es solamente el todo, el proceso, la unidad del acontecer. Situado en la corriente, lo singular es y al mismo tiempo no es, se pone y se quita de nuevo, forma su oposición a lo otro, y al mismo tiempo es idéntico a lo otro.

Tal modalidad de concepción, en la que de una parte todos los casos confluyen formando un todo procesal, dentro del cual se anula todo lo singular, pero en la que, de otra parte, y al mismo tiempo, lo singular recibe del todo su verdadero sentido, su contenido pleno, su derecho a la existencia, hasta el punto de que solo existe realmente a través del todo, admite las cualidades y evita la implantación de un principio originario por la vía de la abstracción dudosa de la plenitud cósmica.

Durante más de dos mil años fue mal entendido el pensamiento de Heráclito, y durante largas épocas incluso fue olvidado por completo, para experimentar finalmente en Hegel un peculiar renacimiento: el mismo Hegel dice una vez que no hay en Heráclito ningún párrafo que él no pueda aceptar en su sistema.

También Hegel se plantea la cuestión de cómo se relaciona lo singular con lo general. En su lucha espiritual en torno a la solución, crea una terminología apropiada para su concepción, que está en contraposición al lenguaje corriente. Hegel parte del análisis del fenómeno singular aislado y lo llama «abstracto», puesto que para él tiene que abstraerse de todas las demás cosas singulares, o bien «relati-

vo», puesto que lo «abstracto» está, como muchas otras cosas singulares, limitado en el tiempo y el espacio, y por ello muestra una relación con las demás limitaciones. En aguda oposición a esto está la conexión general de todas las singularidades, la totalidad, por tanto, lo «absoluto», por oposición a lo relativo. Pero este absoluto solo se deja abarcar, según Hegel, por medio de la especulación, esto es, como idea, por lo cual lo denomina también «idea absoluta». Sería, sin embargo, erróneo opinar que lo absoluto, tal como puede derivarse de la palabra idea, solo existe en nuestra cabeza. Lo absoluto se concibe por la vía del trascender «especulativo» de los fenómenos singulares, pero no se crea mediante la especulación. Solo en cuanto potencia que se contrapone a lo singular, a lo «abstracto», da lo «absoluto» a lo singular su sentido, y con ello también su ser, ya que es el único ser efectivamente referido a la realidad, lo verdaderamente «concreto». Así despoja Hegel, por así decirlo, a lo individual de su aureola de santidad, que se le atribuye porque el hombre corriente —como también el científico racional unilateral que, según Hegel, piensa de una manera simplemente «intelectiva», pero no «razonable»— está habituado a admitir el hecho singular aislado como lo único verdadero y creíble, mientras que, en realidad, no hay nada que no esté relacionado con los demás hechos en la totalidad del ser «concreto» o «absoluto»: lo que es «conocido» no por ello es todavía «discernido».

La manera como se discierne lo meramente conocido es la «mediatización». Esta consiste en la referencia del fenómeno singular a su contrario y al todo, solo con lo cual puede discernirse su contenido íntegro y su verdadera esencia. Lo contrario de esto es el quedarse detenido en lo singular, al que se desliga de su relacionabilidad, se considera en sí, pero no «por sí», en su «inmediatividad». Y así dice

Hegel, en su prólogo a la *Fenomenología*: «Lo conocido no es discernido por el hecho de ser conocido. La confusión más habitual, tanto propia como de otros, está en tomar por discernido algo que se presupone como conocido y conformarse con ello; tal discernimiento viene con todo hablar aquí y allá, sin saber cómo acontece, sin pasar de ahí. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensualidad, etc., se adoptan sin reparos como conocidos y valederos, y forman puntos firmes, tanto de partida como de retorno. El movimiento va entre ellos, lo movido queda aquí y allá y, por tanto, sobre la superficie.» Este hacer está en oposición a aquella actitud dialéctica mediatizadora que permite que los conceptos se reflejen en su contrario y en el todo y que prosiga así el movimiento inmanente a ellos, de manera que cada vez que se busca la mediatización se abarca un lado nuevo del objeto. El objeto, la cualidad, permanece, pues, y no se diluye completamente en el todo. Según Heráclito, lo singular, lo mismo que ha ascendido al todo por el «camino hacia arriba», se pone de nuevo por el «camino hacia abajo», pero según la idea de Heráclito, de que solo es verdaderamente lo infinito, el «no ser», la unidad eclipsa las cualidades que la integran y está sólo en la verdad. En oposición a esto, Hegel enseña en su *Lógica* que no hay nada que no contenga tanto la inmediatividad como la mediatización. Heráclito solo conocía en el fondo una oposición, la de lo general y lo singular, la del ser y el no ser, y en la unidad de las cualidades lo más importante para él es la unidad. Pero Hegel, que se refiere a esto igualmente en el prólogo a la *Fenomenología,* destaca tanto el todo como el lado cualitativo del mundo, aun cuando no como plenitud cualitativa, sino como planteamiento dialéctico en lo absoluto y a través de lo absoluto. Él dice categóricamente que el todo no se tiene todavía si se

le representa solamente como todo. El concepto de todo no comprende al todo mismo, lo mismo que el niño recién nacido no representa tampoco una «realidad plena» del hombre o lo mismo que la frase «todos los animales» no puede tampoco valer para la zoología. El todo no debe ser concebido de manera que en él «todas las vacas son negras», no como «noche», para que resalte lo absoluto; es decir, no debe ser concebido como desprovisto de cualidades, sino más bien como un todo que se origina en estas cualidades, como «resultado». «Importa, ante todo, concebir y expresar la verdad, no solo como sustancia», como general, como absoluto, «sino también importa mucho como sujeto», como relativo, como contenido cualitativo, si bien como contenido referido al todo. Solo las dos cosas juntas, lo absoluto (sustancia) y lo relativo (sujeto), forman la verdad. Por ello se comprende por sí mismo que de semejante manera de pensar tenía que aprovecharse principalmente aquella ciencia cuyo objeto es de tal naturaleza que en él lo cualitativo, como todo unitario, tiene una importancia tan fundamental como el contenido, es decir, la ciencia de la sociedad humana.

Pero la diferencia fundamental entre Heráclito y Hegel hay que buscarla en la distinta manera de representarse la identidad. Cuando Heráclito dice «sólo es el no ser», esto no puede significar otra cosa sino que lo individual pierde su existencia en el río del todo; el «río» significa entonces la disolución del ser en el no ser, por lo que solo es el río; en él, todo lo singular se identifica con todo lo demás. El rechazar el lado cualitativo del mundo, en favor de su unidad, significa una plena identificación de todo lo singular con su contrapartida en el todo. En realidad, Heráclito no se ha ocupado con más detalle del concepto de identidad, pero toda su teoría impulsa a considerar la identidad como plena y efectiva, y la repercusión de esta representación se

conoce en que muchos, haciendo caso omiso de la condena de tal modo de pensar por Hegel, conciben la identidad no de otra forma que en el sentido de: A = no-A. Allí donde tal concepción logra aplicación en la sociología, actúa solamente en una forma desconcertante, pues se esfuerza por comprobar tal identidad donde no es comprobable en absoluto.

Para Hegel, la identidad significa algo completamente distinto a una equiparación lógica perfecta de dos o más conceptos, puestos unos frente a otros. Para él, la dialéctica es un desarrollo ulterior de la lógica, pero de ninguna manera su superación; antes bien, la lógica conserva su validez y la dialéctica no debe contradecirla. En el ejemplo de la relación amorosa, ilustra el filósofo de una manera bella cómo en esta relación todo impulsa hacia la identidad, existe una referibilidad dialéctica de los amantes, en el sentido de que una parte se convierte en elemento, en determinante esencial de la otra, y viceversa. Cada una de las partes experimenta un enriquecimiento en la determinación de su contenido, a través de la parte que está frente a ella, pero, como observa Hegel expresamente, «en un aspecto distinto». Es decir, el todo de la relación amorosa es A y, simultáneamente, no-A, por cuanto que recibe en sí determinaciones esenciales a través de no-A y del mismo no-A; pero Hegel no piensa en explicar que A y no-A sean idénticos «en el mismo aspecto», cosa que rechaza como concepción, como él dice, «trivial». Por consiguiente, la identidad solamente puede significar: intercambiabilidad de lo singular óntico en su legalidad dialéctica, como despliegue, es decir, como referencia de lo singular al todo en cuanto funcionalidad dialéctica.

Hegel no quiere destruir nunca lo singular mediante lo absoluto, lo que quiere es «neutralizarlo», en el sentido de las dos posibilidades que presenta el significado de la palabra: él quiere negarlo como

aislado, a la vez que salvarlo y lograr la verdad, la plena determinación de su contenido. Es decir, la negación no es la neutralización del fenómeno singular en la identidad perfecta con el contrario excluido por él, sino solamente su neutralización como singular aislado o su neutralización en el todo. La difundida interpretación dialéctico-vulgar de la dialéctica como una teoría de la identidad perfecta, superadora de la lógica, de lo contrario en el ser, no es más que una muestra de un mal entendido teórico frente a la gran profundidad del pensamiento dialéctico.

c) *La dialéctica y la teoría del conocimiento*

Con la superación del materialismo democritiano por la teoría de la unidad dialéctica de las cualidades queda también superado el materialismo mecanicista, que solo puede mantenerse aceptando la existencia de una materia originaria, por lo que no admite la idea de la unidad dialéctica del pensar y el ser, de la identidad del sujeto y el objeto en la práctica del acontecer social, que, desde los comienzos de la ciencia natural, solo ha conservado la significación de una hipótesis auxiliar[4]. En su lugar aparece una imagen del mundo, basada en la representación de una determinabilidad cualitativa, que se pone y se quita en el proceso dialéctico, la imagen de la totalidad, de la transformación de la realidad en la forma de la relación dialéctica de sus momentos. Siempre que el mundo sea concebido igualmente como una realidad material, se da también un materialismo, pero un materialismo que, a diferencia del mecanicista, es esencialmente dialéctico. Una de las aportaciones del filósofo Hegel que han perdurado es el haber puesto, en lugar del principio unitario originario de lo múltiple, lo múltiple mismo, como unidad dialéctica en proceso.

El camino de la búsqueda de la mediatización, de la relación dialéctica de las cualidades en el todo en proceso, es al mismo tiempo el camino de la elaboración y revelación de la esencia total de las cosas. En la mediatización, en la prosecución de la referibilidad legal «racional», que muestra a los momentos en la totalidad, se supera la distancia que hay entre el pensamiento y la realidad, que está basada todavía en la manera puramente intelectiva del ver el mundo. Allí se llega a una solución del viejo problema del ser-pensar, pues mediante el método de la mediatización dialéctica se hace superflua la cuestión que ha ocupado hasta la fecha a la teoría del conocimiento: la cuestión de los presupuestos bajo los cuales el pensamiento puede apropiarse del ser. En la representación del todo como proceso, admitido como un todo del pensamiento, determinado en su esencia mediante su proceso de realización, se revela de una manera importante también la esencia de los momentos, en la que lo más importante es de nuevo el pensamiento, que como conciencia de la realidad no puede ser otra cosa que su autoconocimiento. El pensamiento puede equivocarse, en cuanto pensamiento psicológico-subjetivo, pero en cuanto pensamiento teórico-objetivo solo puede pasar por alto la esencia de los fenómenos pasando por alto su legalidad, que radica en la relación ontológica entre la multiplicidad y la unidad, entre el momento y la totalidad, con lo cual el acto mismo del pensamiento teórico tiene que convertirse en momento del todo: el conocimiento de un objeto extraño al sujeto cognoscente colocado frente a él para su autoconocimiento[5]. Como no hay motivo para admitir que en la búsqueda de esta relación dialéctica de los fenómenos puedan surgir dificultades derivadas de un obstáculo consciente, resultante de la peculiaridad del pensamiento y opuesto al acto del conocimiento de la mediatización, la mediatiza-

ción dialéctica significa la superación de la inmediatividad y con ello también la superación de la distancia intelectiva entre el pensamiento y el ser. En la mediatización, la relación entre el pensamiento y el ser queda, por tanto, despojada de su rigidez. Desde ahora no se nos aparece ya como una relación inmutable, sino como un proceso gnoseológico infinito de la autoconciencia de la sociedad, en el que la existencia puramente intelectiva del mundo, la inmediatividad, se convierte de nuevo en un momento del concebir su existencia, y esta es independiente de la conciencia.

La dialéctica da así un giro peculiar al problema fundamental de toda teoría del conocimiento: le quita el carácter mismo de problema, pero sin hacer superflua la teoría del conocimiento en cuanto tal. Quien crea que con la dialéctica se elimina por completo la teoría del conocimiento, comete el mismo error que quien cree que con la identidad dialéctica se descarta la lógica. Lo cierto es lo contrario, es decir, que el camino a la dialéctica pasa por la lógica y la teoría del conocimiento: la dialéctica no es un vehículo preparado, al que no hay más que subirse para echar a andar. Muchos problemas dialécticos solo pueden ser resueltos cuando les han precedido conocimientos y aclaraciones de naturaleza lógica y gnoseológica. El análisis gnoseológico de la conciencia, de la conciencia a secas, que puede ser pensada separada de su contenido, por así decirlo, como conciencia «pura», como abstracción, es así indispensable para la comprensión de su papel en la legalidad dialéctica de la historia. La comprensión adquirida con ayuda de tales consideraciones gnoseológicas de los dos modos posibles de reacción de la conciencia, el causal y el normativo, señalan el camino por el que puede irse entonces a la unificación dialéctica de estos elementos de la conciencia en el todo empírico, en el todo descubrible en la experiencia, del

comportamiento conforme a la conciencia social. Una negligencia o una dirección equivocada en la preparación gnoseológica puede resultar funesta para la captación de la esencia de lo histórico[6].

Asimismo, solo con ayuda de reflexiones gnoseológicas puede llegarse a la noción fundamental y sumamente importante para todo trabajo sociológico de que la forma de ejecución consciente del acontecer social es una propiedad exclusiva del mundo social-humano, cuyo lugar en el reino animal lo ocupa el impulso. La facultad de orientar conscientemente el obrar hacia objetivos futuros, la facultad normativa de la conciencia, que se manifiesta en el fenómeno de la voluntad, es una forma existencial del ser psíquico-social, en virtud del cual se distinguen básicamente el mundo animal y el mundo humano. El conocido ejemplo del maestro de obras y las abejas, que pone Carlos Marx en *El Capital,* no quiere decir sino que el maestro de obras tiene que tener ya listo su plan en la cabeza antes de pasar a la ejecución de sus proyectos, mientras que las abejas construyen sus maravillosas celdas siguiendo un instinto inconsciente innato. Es decir, lo humano, lo animal y eventualmente también lo vegetal y el acontecer natural mecánico o «muerto» se realizan de distinta manera y son determinables gnoseológicamente mediante el conocimiento de las tres especies de las posibles relaciones causales: la causalidad consciente, la causalidad impulsiva (o instintiva) y la causalidad mecánica[7].

CAPITULO **2**

El papel de la teoría del sujeto-objeto para el desarrollo de la sociología

a) *De Polibio a Vico*

Para llegar al conocimiento actual, el pensamiento filosófico-histórico y sociológico ha tenido que recorrer tres estadios: la consideración causal de la historia, los distintos intentos de concebir la historia de una manera legalista y, finalmente, la concepción dialéctica de la historia. El grado de desarrollo que precede a cada uno está siempre contenido en el siguiente [8], y así ocurre con la forma dialéctica actual de la sociología, que es a la vez causal, legalista y dialéctica.

La verdadera ciencia de la historia data su comienzo del momento en que surgió la pretensión de constituir una investigación empírica y causal de su secuencia y, por tanto, desde la pretensión a la objetividad. La historiografía empírico-causal alcanza ya en Polibio una cierta perfección [9]. Pero el ocuparse de la historia humana despierta todavía otro interés que el de la simple seriación de los eslabones causales. La filosofía de la historia, como precursora de la sociología, debe su nacimiento al ardiente deseo de una recopilación unitaria y sometida a un principio de la diversidad de secuencias causales. Su aspiración es captar el mundo histórico como una

legalidad unitaria, libre de contradicciones internas [10].

Por diferenciada y sutil que sea en sus métodos la historiografía, nunca se puede desarrollar una ciencia de la sociedad partiendo de ella sola. Unicamente la aparición de la idea de unidad pone los cimientos del pensamiento filosófico-histórico y con ello fundamenta más tarde la sociología. Por ello incurren en una imprecisión, e incluso en un error, quienes ven en la escolástica cristiana un retroceso frente a la antigüedad [11]. Porque este «retroceso» solo es tal respecto de la historiografía, pero no por lo que respecta al desarrollo de la filosofía de la historia. Con la aceptación del reinado universal de un plan divino que rige la marcha del mundo, se puso la base para un pensamiento que representa el paso decisivo hacia el desarrollo del determinismo legalista. La teoría empírico-organicista del Estado, de Aristóteles, y la concepción idealista del Estado, de Platón, hubieron de acentuar en común la prioridad, tanto lógica como fáctica, del todo sobre el individuo —este es su mayor e inconmensurable mérito—, pero quedaron detenidas, en cierto modo, en la consideración estática, planteándose apenas la cuestión del principio legal del acontecer histórico, que es donde a este respecto se encuentra su limitación. Ni siquiera la inmanente filosofía de la historia de los estoicos romanos realiza ningún progreso esencial en dirección a la concepción legalista-dinámica de la sociedad, porque la idea de la ciudadanía universal de la *Stoa,* aunque contiene ya un elemento importante para la noción de unidad, no es capaz de fundamentar una filosofía universal de la historia, en el sentido de la unificación del acontecer; asimismo, su naturaleza es esencialmente estática. Su pensamiento filosófico-histórico continúa viviendo en la idea del reino de Dios del cristianismo, aun cuando la fisura de la humanidad, en creyente y no

creyente, tiene que significar un debilitamiento conceptual de la noción de unidad. Pero, de otra parte, esta es restaurada por la teoría cristiana dominante en toda la Edad Media, del señorío de un Dios omnipotente y omnisciente que dirige el acontecer universal con arreglo a un plan riguroso, si bien incognoscible. Aquí, en esta teoría de los padres de la Iglesia y de Tomás de Aquino, están contenidos ya los primeros gérmenes de una legalidad del desenvolvimiento histórico, y esto hace que la teoría medieval de la providencia tenga una importancia destacada para la nueva filosofía de la historia. Pero el dogma de la incognoscibilidad del plan divino permanece incólume durante la Edad Media, y el pensamiento filosófico-histórico no se atreve entonces a rebasar esta perspectiva.

Tampoco el nuevo despertar científico del Renacimiento trajo ningún progreso digno de mención. En su mayor parte, la sociedad solamente es objeto de meditación teórica cuando los conocimientos adquiridos —Maquiavelo o Tomás Moro— podían ser puestos al servicio del arte político o mejor aún de la moral social. En el derecho natural burgués de los siglos XVI al XVIII resurgen algunos ímpetus valiosos para el pensamiento sociológico, como tal vez la representación de la igualdad originaria de todos los hombres y la idea de la soberanía del pueblo. Sin embargo, la concepción individualista básica obstaculiza su apreciación. Precisamente porque el Renacimiento y el derecho natural se apartan cada vez más de la modalidad del pensamiento teológico y se acercan más a la experiencia, no podía desplegarse una filosofía de la historia consecuente, ya que los medios del pensamiento de aquella época, en tanto que rechazaban toda fundamentación metafísica, no lograban alcanzar una legalidad unitaria, libre de contradicciones, por el camino puramente empírico. El gran hecho genial de Juan Bautista

Vico (que actuó en el primer tercio del siglo XVIII), quien proclamó por primera vez con toda claridad que en toda historia hay una legalidad unitaria efectiva y cognoscible [12], solo fue posible, por extraño que parezca, porque, en oposición al racionalismo que florecía entonces poderosamente en la filosofía y en la historia, permaneció apegado a la noción de la unidad metafísica de la Iglesia. Así, al igual que la escolástica, concibió la esencia de la legalidad histórica como providencia divina. Pero él es continuador de la Contrarreforma y de Ignacio: para Vico, el plan divino se realiza a través de la actividad del hombre mismo, por lo que, en su opinión, el hombre tiene la facultad de conocer su funcionamiento legal y de hacerlo objeto de una ciencia apropiada. Mediante tal concepción, este italiano se convierte en el verdadero fundador del pensamiento sociológico, aun cuando él mismo no está en situación de romper los marcos filosófico-histórico-metafísicos y religioso-eclesiásticos.

Precisamente porque, al poner al descubierto los elementos filosófico-históricos que han preparado la sociología moderna, se esfuerza por mantener la mirada dirigida incesantemente a la idea de unidad, Ibn Jaldún [13] conoció la misma suerte de Vico, de ser olvidado y redescubierto después, a pesar de sus sorprendentes intuiciones sociológicas en comparación con su filosofía de la historia de inferior importancia. Porque, por muy considerable que sea el progreso del empirismo causal de Ibn Jaldún frente a la escolástica, su traslado al terreno filosófico-histórico tuvo que tener como consecuencia para su época (siglo XIV), en cierta medida, una trivialización de la idea de una legalidad histórica unitaria. Para la Edad Media tardía, el empirismo significa ante todo más una disolución racional que un compendio, y esto implica para la consideración de la historia un debilitamiento de la creencia en el some-

timiento a un plan unitario y en la legalidad sin contradicciones del acontecer histórico [14]. De hecho, en el pensamiento de Ibn Jaldún se rompe la noción de unidad, ya que acepta una yuxtaposición de diversas fuerzas configuradoras de las leyes de la historia [15]. Ciertamente, no debe pasarse por alto que el empirismo social de Ibn Jaldún ha conocido el concepto de legalidad, pero en el fondo la aceptación de varias series de leyes yuxtapuestas significa un abandono del terreno filosófico-histórico y un reincidir en un pensamiento historizante puro. El caso de Vico es distinto. En él, la causalidad histórica cognoscible no cae en contradicción con la unidad legal, que está garantizada por decreto divino. Así se convierte Vico en el verdadero fundador de la nueva sociología, que busca y encuentra el principio de la unidad del desarrollo social, no ya en Dios, sino en la realidad de la misma vida social. Y este principio es la unidad o «identidad» del sujeto y el objeto en la sociedad. La teoría de la unidad del sujeto y el objeto se convierte así, primeramente en Hegel, en forma de cláusulas metafísicas, y, después en Marx, en una forma aplicada empíricamente, en el punto central de la unificación del acontecer, con lo cual la fundamentación de la sociología aparece asegurada sobre bases estrictamente empíricas.

b) *El principio dialéctico y el principio naturalista*

¿Qué significa entonces esta unidad del sujeto y el objeto? Nada más que la interrelación continua entre las condiciones originadas por la estructura social desarrollada en el marco de la sociedad existente, de una parte, y la simultánea transformación activa de estas condiciones por la sociedad, de otra parte. Pero si las condiciones para el acontecer so-

cial se desarrollan en el marco de la sociedad, esto no quiere decir que sean solo una parte de la sociedad, aun cuando la condición concreta para el resto del ser social se descubre en la determinación práctico-empírica del contenido de la estructura social (en las relaciones de producción, en cuanto parte de la estructura). Pero si para un mejor entendimiento teórico se contempla la relación total de la sociabilidad en su forma más general, entonces se tiene que el todo de la sociedad aparece siempre estructurado en cada caso de una manera determinada, por lo que históricamente adopta una forma de existencia determinable concreta que no puede ser rota por ninguna arbitrariedad o «libertad» de los individuos. La sociedad aparece como «circunstancia», como «condiciones» para sí misma, lleva en sí su legalidad. Circunstancia social y sociedad son conceptos intercambiables, la sociedad es al mismo tiempo sujeto y objeto de la transformación.

Marx expresa este hecho, decisivo para la comprensión de la historia, diciendo que él concibe al hombre social como un ser enfermo de actividad, con lo cual indica de una manera unívoca la bilateralidad confluyente del carácter social del hombre. La unificación teórica del acontecer social en la manera descrita ha tenido efectos metodológicos revolucionarios, por cuanto que permite concebir a la sociedad como una totalidad sin contradicciones, con lo cual se ponen los cimientos para una ciencia de la sociedad que aquí se califica de sociología dialéctica.

Pero en esta formulación general, la teoría de la unidad social del sujeto y el objeto es también aceptable desde el punto de vista idealista. Solo en la verificación concreta, en la investigación de la configuración real de la relación sujeto-objeto en la historia llega Marx a la nueva visión de la prioridad del desarrollo de las fuerzas productivas y de las

relaciones de producción en el acontecer social. Marx ha preparado con ello el repudio al idealismo hegeliano y ha fundado el materialismo sociológico, en el cual se concreta, pero de ningún modo se supera, la teoría del sujeto-objeto. Esta teoría y el materialismo histórico están estrechamente enlazados, y todo intento de separarlos conduce forzosamente a representaciones no dialécticas, como se encuentran a menudo en los intérpretes del marxismo, dentro y fuera del campo marxista. La separación de ambos teoremas, el dialéctico y el materialista, conduce a un mecanicismo, porque, para evitar una recaída en el idealismo, hay que aceptar, en virtud de la consecuencia interna de esta separación, que la ideología se encuentra en una dependencia mecánica respecto de la economía.

La representación del carácter de sujeto-objeto de la sociedad lleva todavía a otra visión importante. En cuanto se acepta que todo el acontecer social, tanto en su condicionabilidad como en su actividad, no debe ser entendido nunca más que como acontecer humano, el proceso social pone al descubierto un nuevo lado del ser humano: la sociabilidad se conoce siempre y en todos los respectos como algo que se realiza en el terreno de la conciencia y en ninguna parte traspasa el marco de lo puramente humano. Según esto, la sociedad tiene que concebirse también como unidad dotada de conciencia (espiritual), o lo que es lo mismo: como *praxis*.

Esta visión no admite la concepción mecanicista, ya que esta aparece para ella como la disolución del punto de vista materialista del marxismo; su argumento más fuerte lo constituye la alusión a las condiciones naturales, que, en cuanto elementos extrahumanos y extraconscientes, están en su opinión llamadas a jugar un papel básico para el materialismo histórico. Pero en la concepción materialista de la historia, las condiciones naturales solo tienen en

verdad la significación de constituir el presupuesto más general para la posibilidad de la vida social en general [16], del mismo modo que la existencia física del hombre constituye también, en definitiva, un presupuesto general semejante, que no es abarcado en la ley sociológica. Si se quieren explicar las leyes del desarrollo, partiendo de las condiciones naturales, se entra pronto en un callejón sin salida, pues las circunstancias naturales, comparadas con la tormentosa dinámica del acontecer social, son factores relativamente estables, con los cuales nunca podrá explicarse la historia humana.

No obstante, para poder recorrer de una manera consecuente este camino, K. A. Wittfogel ha emprendido el intento de erigir una teoría del desarrollo [17]. Wittfogel critica la representación según la cual los elementos que se encuentran en la naturaleza son más o menos estables, por lo que no podrían explicar la transformación que tiene lugar en la sociedad. A tal modalidad de concepción la considera como una recaída en el idealismo, puesto que en ella el punto de vista materialista de la condicionalidad del proceso social es desbordado por las circunstancias exteriores, que él equipara al concepto de lo material en la sociedad. Wittfogel sabe que la teoría del desarrollo de las fuerzas productivas —que no debe interpretarse como un mecanismo que se mueve por sí mismo, como Koppe, Sombart y otros han atribuido erróneamente al materialismo histórico— presupone también un hacer humano consciente. Por ello niega el papel que se le asigna en el materialismo histórico y que consiste precisamente en ser el último momento determinante del desarrollo, del que depende, directa o indirectamente, todo el resto del acontecer histórico. Tal aceptación es para Wittfogel demasiado idealista, por lo cual pone en su lugar una teoría del autodesarrollo de la naturaleza, contenida en la afirmación de que «en el pro-

ceso del juego recíproco con el hombre social, la naturaleza cambia por sí misma»[18]. Pero en la concesión al «juego recíproco con el hombre social» está de nuevo interpuesto el hombre activo y resucitada la vieja teoría del desarrollo de las fuerzas productivas, solo que esta vez, por el empeño de dar más valor a la naturaleza exterior a expensas del hombre activo, se pronuncia sin querer la palabra mecanismo. El idealismo queda sin duda anulado, pero se introduce de nuevo el materialismo mecanicista.

El dilema se resuelve cuando se entiende a la sociedad como una unidad plenamente consciente. En ella el grado de desarrollo de las fuerzas productivas es lo que determina las relaciones de producción, pero al desarrollo ulterior de las fuerzas solamente se le concibe como un momento económico determinado por las relaciones de producción. No se debe uno dejar inducir a considerar las relaciones de producción como una categoría extraeconómica, basándose en que son también relaciones humanas y, por tanto, de actividad espiritual, sino que más bien hay que concebirlas como un elemento del peculiar intercambio dialéctico entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las cuales solo juntas forman lo que se ha denominado «infraestructura económica». Pero como Wittfogel no comprende en absoluto el concepto de relaciones de producción, puede permitirse hacer el reproche siguiente: «También la tesis de Lukàcs de que 'en la relación social de los hombres en el proceso de producción... es donde hay que ver la determinación fundamental de la sociedad en su desarrollo', repite dentro de la esfera de la economía el pensamiento idealista de la significación dominante del elemento subjetivo en el proceso histórico»[19]. En esta crítica se ve claramente que en Wittfogel predomina la tendencia a buscar las últimas determinaciones, que

ya no son derivables, solamente en los fenómenos extrahumanos llamados «naturales», con lo cual no se salva el materialismo sociológico ni se supera el mecanicista metafísico.

A pesar de la gran importancia de este círculo de problemas —que todavía será discutido aquí con mucha frecuencia—, baste por el momento con indicar que cuando se ve la legalidad social material en la mencionada relacionabilidad del desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones de producción, el materialismo está totalmente vigente. Aquí hay que tener también en cuenta la circunstancia de que estos dos hechos sociales permanecen siempre dentro de lo consciente, y que con las condiciones naturales solo muestran una relación en tanto que el hombre que se ocupa de la producción incluye en su actividad a la naturaleza, en tanto que la toma como material de su crear. En primer lugar, la naturaleza es transformada por la sociedad y no la sociedad por la naturaleza. En este sentido, el materialismo «histórico» bien entendido solamente puede significar: producción material como base de la historia. Y solamente tal concepción puede impedir que se «cosifique» el carácter de objeto de la naturaleza, es decir, que se convierta en cosa que domina a la sociedad, como la mercancía y el capital dominan a la economía burguesa. El lugar del punto de vista dialéctico de la *praxis* lo ocupa en el naturalismo una consideración racional unilateral de las «leyes sociales naturales», y la sociedad no es considerada tampoco como actividad ni como sujeto, sino solo como objeto del acontecer. Lo que los mecanicistas enseñan es un fetichismo de la naturaleza, que de hecho ha llenado casi todo el pensamiento filosófico-histórico de la época comprendida entre Vico y Hegel, o sea, la época de Montesquieu, Turgot y Herder. Según esa filosofía de la historia, incluso

el medio social que configura al hombre fue creado de nuevo por las condiciones naturales climáticas y geográficas.

c) *El papel central de la «actividad» en la dialéctica*

Lo fundamentalmente nuevo en el método del materialismo histórico, frente a la teoría universalista de la historia del siglo XVIII, permanece todavía desconocido para muchos. Para numerosos intérpretes racionalistas del materialismo, de menguado «entendimiento», según expresión de Hegel, el problema se plantea de la manera siguiente: si el substrato determinante de la concepción revolucionario-burguesa de la historia, del siglo XVIII, basada en las leyes históricas, es concebido de una manera materialista —como clima, como geografía o como una condicionalidad natural, en términos totalmente generales—, se plantea forzosamente la cuestión de si el materialismo histórico no ha encontrado, por su parte, en el factor de la «economía», un substrato que representa tan solo la cosa, pero no la funcionalidad de principio, no algo de significación metodológica diferente. La idea del papel determinante de las circunstancias naturales es cambiada en favor de otra, pero no en lo tocante a la actitud teórica fundamental, es decir, en la elección del factor materialista que da origen a las leyes, Marx sigue las pisadas de los materialistas «antiguos».

Lo falso de tal pretendida coincidencia de los métodos de ambas teorías de la historia resulta, sin embargo, evidente, por cuanto en la legalidad así concebida solo se asigna al momento de la «actividad» un papel subordinado, dentro de la estructura total del sistema marxista. En la sociología materialista-burguesa resulta evidente la negación de la actividad: lo esencial gnoseológico en todo el materia-

lismo burgués es la circunstancia de que la relación legal entre naturaleza y sociedad hay que entenderla como ley natural, según el modelo de la mecánica, en la cual a la sociedad, como elemento unilateral, determinado y, por tanto, pasivo, se contrapone un elemento determinante desde fuera, que dirige al hombre con un poder por así decirlo divino. En una legalidad semejante, el hombre vive necesariamente en la pasividad, a pesar de todos los esfuerzos encaminados a la acción, porque su pensar es tan solo una secuela del pensamiento sobre algo ya consumado, no puede trocarse en actividad, permanece contemplativo. Que los materialistas burgueses no siempre han visto claro este contenido gnoseológico de sus propias concepciones y se han embrollado en contradicciones, nada tiene que ver aquí con la cuestión, y a lo más demuestra la irrealizabilidad de su concepción. Es importante indicar que las consecuencias que inevitablemente surgen en este terreno teórico ponen de manifiesto que la creación de la historia no se considera ya como obra exclusiva del hombre social, sino «de las leyes», las cuales tienen poder natural y toman el carácter de sujeto. La actuación, la actividad del hombre sólo existe todavía en su imaginación, se convierte en apariencia, ya que cada acto de su voluntad no es más que un medio en la realización de un proceso mecánico de la sociedad. Incluso en el positivismo tardío, que representa en cierto modo una continuación conservadora inteligente de la teoría revolucionaria burguesa de la historia, no se ha superado en modo alguno este momento de la contemplatividad, que caracteriza a toda la sociología no dialéctica. El tosco materialismo, entendido de un modo mecanicista, ha sido abandonado en favor de un «empirismo», pero las leyes del positivismo mantienen, a pesar de todo, su carácter de leyes naturales.

A causa de las simpatías que el materialismo bur-

gués del siglo XVIII despertó en los espíritus progresivos, como grandioso medio de lucha ideológica de la revolución burguesa, ha dejado en el pensamiento sociológico diversas huellas teóricas que han llegado hasta la actualidad. La tendencia a seguir su influjo creció con la aversión sentida por la contracorriente contra este materialismo y con el sentimiento de compromiso con la parte opuesta, para defender el ideario de la revolución burguesa. A esto se añadió que la comprensión del nuevo pensamiento dialéctico tropezó con grandes dificultades a causa de la inmadurez de las condiciones sociales objetivas, por lo cual se encontró en la ineludible necesidad de apelar a la ciencia natural, contra la corriente de la metafísica que se propagaba vigorosamente. Así se explica que a muchos prosélitos del marxismo les pudieran hacer pasar por «dialéctico» lo mecánico, el concepto de ley contemplativo y excluyente del momento de actividad, sin que se dieran cuenta de la contradicción. Karl Kautsky y Nicolai Bujarin son de estas tendencias representantes significativos e influyentes.

¿Qué tesis representa el mismo Marx? Durante mucho tiempo, dominó tan vigorosamente el materialismo racionalista, vestido con ropaje dialéctico, que se consideraba superfluo plantearse una vez más la cuestión. Solo bajo el influjo de las nuevas corrientes neohegelianas, en las que se tomó en serio el postulado de Marx de no tratar a Hegel «como un perro muerto», ha sido nuevamente planteado el problema y se ha suscitado una discusión, que actualmente no ha sido aún concluida. Pero no solo Hegel, sino también otro pensador, el mismo Vico, experimentó con ello una nueva estimación, que lo sacó del olvido por segunda vez. Lo mismo que al leer los escritos de Marx se pasan sencillamente por alto aquellos pasajes de enorme importancia en los que Marx se refería directamente a Vico, la *crítica*

de Marx a Hegel, que tiene una significación especial para todo este punto de vista, recibe por el mismo motivo —es decir, por la incapacidad del racionalismo para explicar convenientemente estos pasajes— solo una escasa atención.

Georg Lukàcs, un neohegeliano marxista de primer rango, se expresa así sobre la mencionada crítica: «Marx reprocha a Hegel que este no había superado efectivamente la dualidad del pensar y el ser; que su conocimiento es un mero conocimiento sobre una materia insustancial, pero no el autoconocimiento de esta materia de la sociedad humana» [20].

Para la temática presente es sumamente importante tener en cuenta que en esta dualidad se trata exactamente de la misma separación racionalista y contraposición mecanicista del principio movido y el principio moviente, y con ello también del pensar y el ser, que en la sociología materialista-mecanicista burguesa. Si en Hegel es el espíritu absoluto, es decir, un principio mitológico y no materialista, el que asume la función del medio natural, esto no tiene en el fondo ninguna importancia, porque metodológicamente el punto de vista de Hegel va a parar a lo mismo: a la incapacidad de la «materia» histórica (en el concepto hegeliano de esta materia) para apropiarse del momento del autoconocimiento, es decir, para establecer una unidad verdaderamente dialéctica del pensar y el ser, del espíritu absoluto y la historia. Lo mismo que lo naturalista en la teoría mecanicista de la historia, en la filosofía hegeliana el espíritu absoluto mueve la historia desde afuera, como una ley natural; la contemplatividad del hombre queda aquí también intacta. Por eso Marx puede reprochar a Hegel (que a pesar de su esfuerzo muy fecundo en cuanto a la teoría de los métodos, elabora la esencia de la relación sujeto-objeto aplicando de una manera inconsecuente sus propios conocimientos) que su espíritu absoluto

«hace la historia solo en apariencia»[21]. El espíritu absoluto crearía la historia de una manera efectiva y no como simple apariencia, cuando, en virtud del papel que Hegel le había asignado, de ser el autoconocimiento de la misma, recibiera una significación práctica o, lo que es lo mismo, una significación de sujeto, que lo convirtiera al mismo tiempo en el compendio del hacerse-a-sí-mismo, de la *praxis* del proceso histórico.

Por consiguiente, hay que prestar una rigurosa atención a todo el contenido de la crítica de Marx. A través del conocimiento de la necesidad de la unificación dialéctica del pensar y el ser —que representaba ya de por sí un resultado teórico de un profundo trabajo mental—, llega Marx al postulado de la unificación dialéctica de la ley y la actividad, de la condicionabilidad y la creación de la historia. Porque para la dialéctica el pensar no puede significar simplemente contemplar retrospectivamente lo ya acontecido, sino que es en sí mismo un factor en proceso, un ininterrumpido comprenderse a sí mismo, esencial para toda la historia y, por tanto, un particular activo en el acontecer, ya sea actividad o creación. Por esto, como para Marx no pueden separarse conceptualmente ley y actividad, de una parte, y actividad y pensamiento, de otra, para todo aquel que comparte este punto de vista Hegel retrocede a las proximidades del materialismo concebido mecanicistamente, en el cual la actividad alcanza igualmente validez tan solo de una manera pasiva, tan solo en relación al objeto racional de la sociedad opuesto a la ley.

Solo ahora se entiende la invocación de Marx, tan poco comprendida pero de tanta importancia para la sociología dialéctica, a la sentencia de Vico de «que la historia de la humanidad se distingue de la historia natural en que la una la hemos hecho nosotros, y la otra no la hemos hecho»[22]. Marx va aquí

tan lejos en la acentuación de la subjetividad de la actividad, que contrapone de una manera radical la naturaleza social a la naturaleza no social, y señala como característica separadora de ambas el que la historia «la hemos hecho nosotros». En este punto de vista, Marx se mantiene en una separación tajante frente a la concepción que desconoce el papel de la actividad, compendiándolo en aquel postulado que formula en la tesis sobre Feuerbach de «concebir la sensualidad, el objeto, la realidad, como actividad humana sensible».

Esta extraña simpatía de Marx por Vico no es, sin embargo, casual, sino que hay que entenderla especialmente como una consecuencia de su condición de discípulo de Hegel. Porque de no ser así y se considerase aisladamente, la sentencia de Vico sobre la diferencia entre la historia de la humanidad y la historia natural, reproducida por Marx, podría concebirse también en el sentido del idealismo racional. Pero lo que tuvo que llamar la atención de Marx sobre este olvidado pensador es precisamente lo contrario de esto, a saber: el parentesco interno de su concepción con la representación del sujeto-objeto de Hegel. Del mismo modo que en Hegel el lado activo (legal, determinante) y el lado dependiente (determinado, creado) del acontecer están compenetrados recíprocamente de tal manera que solo ambos juntos, como actividad, pueden poner al descubierto el crear de la historia, en Vico tampoco está el crear en contradicción con la causalidad y con la ley. La preocupación teológica de Vico, que priva de base a su pensamiento, no debe hacer olvidar la verdadera esencia de sus concepciones. Puede incluso afirmarse que precisamente el aferrarse Vico a la representación de la cosmovisión cristiana, según la cual el universo está dirigido con arreglo a un plan perfectamente determinado de la providencia divina, fue lo que posibilitó al investigador

italiano anticipar elementos de criterios esencialmente posteriores. Desde luego, si Vico hubiera permanecido fiel hasta el final a la representación escolástica de que el plan de la divina providencia era incognoscible, entonces no hubiera logrado nunca desarrollar su peculiar filosofía de la historia. Pero para Vico —que es un representante del siglo XVII tardío— no hay necesidad de mantener en secreto la voluntad de Dios: en tanto que Dios, en la realización de su plan, confía la ejecución al hombre, el hombre mismo crea su historia, y como todo lo creado por el hombre, como todo producto de la actividad humana puede ser conocido fundamental y esencialmente por el hombre, para él la historia es también cognoscible. Pero lo conocido tiene en sí el carácter de causalidad y de ley, que se manifiesta en la forma en que el carácter planificado del acontecer se hace visible para el espíritu humano, en la forma de exteriorización de la circunstancia de que el hombre no hace su historia con arreglo a su propio arbitrio y voluntad, sino al servicio de la providencia divina. (Aquí se hace visible el influjo mediato de Ignacio de Loyola.) Por tanto, ley y actividad están en Vico en una relación teórica que no está muy distante de la concepción dialéctica y, como la idea de la cognoscibilidad del proceso histórico juega también un papel esencial, significó un gran paso hacia la superación del pensamiento contemplativo puro. A un investigador educado en el espíritu hegeliano como Marx, no podía permanecerle oculta una filosofía de esta naturaleza.

La grandiosa estructura de la teoría de Vico, que en la época de su nacimiento solo podía aproximarse a la dialéctica como presentimiento, y el sistema de Hegel, construido de una manera consciente y radical sobre la dialéctica, han contribuido de una manera decisiva a la superación del materialismo racional, pero ambos pensadores están todavía ligados al

idealismo. Por supuesto, y esto debe ser tenido en cuenta, no al idealismo racionalista, cuya representación del poder autoritario del espíritu humano sobre su destino y cuya negación de la existencia de leyes objetivas representa la forma más ingenua de considerar la teoría de la historia, sino al idealismo dialéctico, tal como hemos tratado de exponerlo en la sección anterior sobre la formulación abstracta de la relación sujeto-objeto. Marx se limita a sustituir, en la dialéctica, el idealismo por el materialismo. Y así, el materialismo dialéctico es el fruto de la lucha de Marx, tanto contra el mecanismo materialista como contra el idealismo dialéctico. El idealismo racional no es todavía para Marx un problema serio; solo lo será más tarde, como consecuencia de su fundamentación gnoseológica, con ayuda del llamado «comprender» y por su conexión con el neoromanticismo.

d) *El concepto filosófico y el concepto sociológico de la «creación»*

La discusión sobre el tema aquí tratado pone de manifiesto la necesidad de hacer algunas aclaraciones, que son convenientes para ayudar a alejar por anticipado el peligro de malos entendidos en las exposiciones que siguen. Especialmente, puede ser objeto del reproche de «maquinismo y empiriocriticismo». La concepción de que la relación sujeto-objeto y el papel que la actividad y la creación juegan en ella solo pueden comprenderse por completo gnoseológicamente cuando se las coloca sobre el terreno de la conciencia.

Pero este reproche sería víctima de una confusión: porque el concepto sociológico de conciencia, que es el único que nos interesa en este trabajo, no tiene nada que ver con el concepto filosófico de concien-

cia. La idea de la creación mediante la legalidad formal de la conciencia, en la filosofía de Kant y en la teoría empiricocrítica de Mach, que, procedente de una contemplación teorética dirigida a algo distinto, viene a detenerse en el mismo terreno «metafísico» [23], y se ocupa desde un principio de un problema completamente distinto. En ella ocupa un lugar destacado la cuestión de la posibilidad y de los presupuestos de la experiencia, a propósito de la cual el empiriocriticismo, al que los críticos añaden también a Kant, cree encontrar estos presupuestos, no en la peculiaridad de la realidad misma, sino en la estructura apriorística de una conciencia formal pura, creadora de la experiencia, pero al mismo tiempo trascendente a su contenido. Este concepto de conciencia de la filosofía idealista excluye directamente al concepto psicológico y sociológico, por cuanto que este, al contrario que el filosófico, representa una parte esencial de la experiencia y, por tanto, incluso un hecho experimental. La alusión al carácter consciente de la naturaleza social no tiene otra significación que la de que todo el acontecer social tiene que ser comprendido siempre, en su fenomenalidad, como acontecer humano activo, y que todo intento de explicación mecanicista de las leyes de la sociedad significa abandonar la empirie y entregarse a la metafísica. Esto es como tal tanto más difícil de conocer cuanto más se sirve de un sistema de conceptos tomados de la ciencia natural y de la mecánica, y cuanto más negativamente se le contraponga aquella representación sumamente importante de que el acontecer social «hace prevalecer su carácter humano». En todo caso, el concepto filosófico y el concepto sociológico de conciencia tienen tan poco que ver entre sí como tal vez el concepto teológico-metafísico y el concepto científico-natural de energía. Pero así como todas las leyes de la naturaleza exterior pueden ser comprendidas, en último

fin, como leyes de la energía, así también todas las leyes sociales son, en definitiva, leyes del mundo social dotado de conciencia. Este estado de cosas puede formularse con la mayor concisión en los términos siguientes: lo que en sociología se llama conciencia existe independientemente de la «conciencia»[24].

CAPITULO 3

La dialéctica y el materialismo histórico

a) *El problema del materialismo*

En la consideración de la historia humana, encontramos primeramente el transcurso histórico en su forma caótica, aconceptual. Pero tan pronto como llenamos los acontecimientos con representaciones vivientes, surge la cuestión de la imparcialidad del hombre frente a los acontecimientos, la cual es decidida en definitiva por nuestros conceptos, en cuanto resultantes de una determinación, verdadera o falsa. Imágenes como el Estado, la democracia, el capital, el capitalismo, no son para nosotros imágenes simplemente dadas, sino que se desarrollan con el devenir de nuestros conceptos sobre el particular. Marx observa esto en su célebre *Introducción a la Crítica de la Economía Política:* «Lo concreto es concreto porque es el compendio de muchas determinaciones y, por tanto, la unidad de lo múltiple. En el pensamiento aparece como proceso de recopilación, como resultado, no como punto de partida, aun cuando en realidad es punto de partida y, por tanto, el punto de partida de la concepción y de la representación. Por el primer camino, la representación se volatiliza en determinación abstracta; por el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento»[25].

Las determinaciones conceptuales adquiridas por

el primer camino, es decir, en el de retroceso a lo singular, no son otra cosa que los conceptos que se forman sin más de las cosas, que se adoptan de una manera no crítica, como abstracciones necesarias de naturaleza ingenua, a través de las cuales, únicamente, puede el pensamiento cotidiano adquirir una relación con el mundo circundante. Pero el pensamiento científico no puede, en modo alguno, darse por satisfecho con ellas, porque las representaciones abstractas tienen que llevar, por el camino del pensamiento, a la «reproducción de lo concreto», y solo después de esto lo concreto se hace verdaderamente concreto. Por supuesto, sigue diciendo Marx, «el método de elevarse desde lo abstracto a lo concreto es la única manera de que el pensamiento se apropie de lo concreto, para reproducirlo como concreto espiritual. Pero no es, en modo alguno, el proceso de nacimiento de lo concreto mismo». En otras palabras: lo concreto permanece también concreto, independientemente del pensamiento, pero no puede ser aprendido realmente como concreto tan solo con ayuda de la intuición, sino mediante la «transformación de la percepción y de la representación en conceptos. El todo, tal como aparece en la cabeza, en cuanto todo mental, es un producto de la cabeza pensante, que capta el mundo de la única manera posible...». Solamente que, como el hombre piensa desde el principio conceptualmente y está habituado a pensar siempre con los mismos conceptos, y como el hombre ingenuo no se da cuenta de que aplica a la historia una escala de conceptos, surge la representación de una existencia de la historia reproducible sin más.

Hegel ha desarrollado en la dialéctica aquel método con cuya ayuda puede ser superada la actitud del «comprender» ingenuo. Marx ha aceptado la dialéctica —aun cuando en forma modificada— en su sistema, en el cual se ha convertido en *leitmotiv* metó-

dico y real. Por lo que se refiere a la crítica que sobre el particular hace Bernstein a la dialéctica, parece que no tiene que inquietarnos; sin embargo, el rechazo de la dialéctica suele ir de la mano con el intento de «salvarla», con ayuda de una nueva interpretación idealista, y no es casualidad que aquí se encuentren especialmente los dos teóricos Siegfried Marck y Max Adler. Ambos son neokantianos, por lo que en el tratamiento de la dialéctica recorren caminos afines. Empezando por una polémica crítica con Max Adler, vamos a desarrollar y exponer aquí su propio punto de vista.

Ya en sus artículos anteriores a la guerra de 1914, aparecidos en la revista marxista austríaca *Der Kampf*, dirige Adler sus esfuerzos a la investigación «crítica» de la concepción que Marx y Engels habían hecho suya. Bajo la influencia de Hegel, así como también de las corrientes científico-naturalistas de su tiempo, Marx y Engels entendían por dialéctica, según Max Adler, dos cosas distintas: de una parte, el proceso real de la sociedad, que se despliega en formas antagónicas, y, de otra parte, también la legalidad peculiar del pensar que, en su opinión, tiene su origen en el reflejo de la realidad social en nuestra conciencia. Además, la concepción de la dialéctica, así como la concepción materialista de la historia, del marxismo más antiguo, retroceden aún más atrás del automovimiento de la materia, con lo cual reciben un impacto metafísico, puesto que el apoyarse en el materialismo filosófico solo podía servirles para encontrar una respuesta a la cuestión ontológico-metafísica acerca de la esencia del mundo. La solución que aquí se dará se distingue de la solución idealista-espiritualista, que se le opone, solamente en que considera que el último origen de todo el acontecer se encuentra en el autodespliegue de la materia y no en el del espíritu, lo cual no autoriza en absoluto para considerar como menos metafísico a este

punto de vista materialista. Adler, quien, como él mismo subraya en sus escritos posteriores, concibe al marxismo no como filosofía ni como teoría del conocimiento, sino como una ciencia orientada hacia lo dado positivo de la historia —a semejanza de la ciencia natural— [26], se esfuerza por demostrar que la investigación marxista puede pasarse incluso sin el mencionado punto de partida metafísico, ya que el materialismo propiamente sociológico solo apela en el marxismo al pensamiento filosófico por causa de la insuficiencia del pensamiento gnoseológico. En realidad, dice Adler, el materialismo con el cual aborda el marxismo la investigación concreta de la historia, se concibe cada vez más y por encima de todo como un materialismo exclusivamente social, es decir, como un materialismo económico, con el cual el materialismo filosófico apenas tiene de común más que el simple nombre.

Lamentablemente, no podemos ocuparnos aquí de este problema con el detenimiento que merece. Sin embargo, vamos a mencionar brevemente lo siguiente: permite probar que la delimitación que adopta Marx frente al materialismo mecanicista lleva implícitos los fundamentos para su delimitación frente a todo el materialismo metafísico. En la sociología marxista vulgar pervive, desde luego, todavía el materialismo predialéctico, bajo distintos nombres y formas. Pero Lenin, a quien hay que considerar como intérprete selecto del marxismo, ha prestado la mejor contribución a la superación del materialismo filosófico-metafísico. Lenin pone el concepto de realidad en el lugar del concepto de materia. Sauerland, que en su trabajo amplio pero no original *El Materialismo Dialéctico*, se esfuerza por defender al marxismo-leninismo contra toda desviación, reproduce el punto de vista de Lenin, en estos términos: «El materialismo dialéctico es ciencia, es materialista y es dialéctico. Estos dos conceptos denotan

su único método científico consecuente. Materialista, quiere decir que el conocimiento no se deriva del pensamiento vacío, de la cabeza, sino de la realidad, que las cosas espirituales se derivan de sus raíces materiales. El método idealista, acientífico, 'servía para deducir, por medio de pruebas, las propiedades de un objeto. En primer lugar, va del objeto al concepto del objeto; después vuelve la lanza y ajusta el objeto a su imagen, al concepto' (Engels, *Antidühring*). 'Hegel se hizo la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento... moviéndose... por sí mismo, siendo así que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es la única manera de que el pensamiento se apropie de lo concreto, de que reproduzca espiritualmente lo concreto' (Marx, *Introducción a la Crítica de la Economía Política*).»

Como se ve, en esta exposición del materialismo dialéctico no se habla siquiera de la materia. El mismo Lenin dice en su *Empiriocriticismo* que él llega a considerar «la naturaleza, el mundo exterior, como independiente de la conciencia y del sentimiento del hombre. Pero esto es materialismo»[28]. En lugar de la vieja representación de la materia, aparece la «realidad, independiente de la conciencia». El anterior concepto auxiliar de materia, como sustancia unitariamente estructurada, que sirve de base a todo ser y ya no es derivable, resulta también ya muy problemático en la moderna ciencia natural, y para la ciencia de la sociedad lo es mucho más. La delimitación que Marx adopta frente al antiguo materialismo no tiene más sentido que este. En tanto que Marx encuentra que Feuerbach concibe al hombre como un ser pasivo unilateral, la crítica suya va más allá y llega hasta la acentuación del carácter dialéctico del principio materialista. Por tanto, materialismo filosófico no quiere decir ya que la materia y su movimiento son el origen y la esencia de todos los fenómenos, sino que el pensar se deriva de la

realidad que existe independientemente de la conciencia, y no a la inversa. Este concepto de materialismo, que por lo demás representa solamente un lado del materialismo dialéctico, ha superado al materialismo metafísico y sobre esto recae la objeción de Adler.

b) *El problema del materialismo dialéctico*

De esta manera, todas las cuestiones relacionadas con el materialismo ontológico pueden ser separadas del círculo de problemas de la dialéctica. Pero lo que aquí interesa ante todo es la unión del movimiento dialéctico de la historia y la dialéctica del pensar, considerada por Marx y Engels como indisoluble. También aquí intentó trazar Adler una línea de separación. Pero se trata de un mal entendimiento del argumento anterior y, por tanto, de una clara desviación de Adler respecto de la representación marxista.

Lo que Adler entiende por la llamada dialéctica real de la historia no es otra cosa que el transcurso empíricamente determinable de la historia, que en su exploración científica aparece como contradictorio, como antagónico. Todas las formas históricas de aparición de este antagonismo pueden reducirse a la principal contradicción básica de toda la sociabilidad, que impera entre el individuo socializado y la totalidad social, integrada por individuos [29]. Si la existencia individual del hombre estuviese configurada de tal manera que el hombre subordinase todas sus acciones al objetivo social común, estaría excluido de antemano todo esfuerzo tendente a la satisfacción de necesidades puramente individuales —suposición que aquí se hace solamente para aclaración del problema presente—, y por tanto sería inconcebible todo conflicto entre los distintos elementos de

la vida social común. Porque la disolución entre los intereses sociales y los intereses individuales, de la cual se derivan en último fin otros antagonismos sociales, solo surge por cuanto que el individuo, apartándose de su función social, realiza constantemente esfuerzos tendentes a utilizar la sociedad como medio para sus fines individualmente orientados. En la sociedad sin clases originaria, esta contradicción está oculta de una manera latente y no sale a la luz, porque allí todavía están más o menos entrabados los intereses individuales y los intereses comunes. Este carácter contradictorio aquí indicado entre los intereses sociales y los intereses individuales es de una naturaleza puramente gnoseológica y no puede explicar en modo alguno los fenómenos históricos; solamente expresa una propiedad formal fundamental de todo ser humano, la posibilidad formal de un contenido histórico totalmente distinto. Por ello, dentro de la esfera de su validez, se puede aplicar lo mismo a la sociedad homogénea que a la sociedad de clases, donde la mencionada contradicción aparece con frecuencia. Desde luego, el estancamiento en esta estructura formal básica de la convivencia humana lleva a un antropologismo abstracto, trascendente a antropologismo histórico, que intenta concebir la sociedad de una manera esencial y rígida, no dialéctica, al hombre como inmutable y a toda la historia como dominada por factores dados. La ya conocida legalidad antropológica inmutable rige entonces toda la historia, y la transformación es entonces tan solo una manifestación exterior de lo singular e inmutable en la naturaleza humana. El momento de la transformación, decisivo para el hombre, es decir, su conciencia socialmente determinada, es separada del ser, es proclamada inesencial para la «ley», esto es, en la consideración de la relación sujeto-objeto se deja fuera el momento del sujeto.

En la sociedad burguesa, la contradicción fundamental entre los intereses individuales y los intereses sociales, inmanente a toda sociabilidad, adopta la forma de contradicciones económico-sociales, contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre la producción social y la apropiación individual, entre la producción de plusvalía y su realización, entre la contabilidad económica racional y el irracionalismo de la economía total, entre las clases, las naciones y sus ideologías. Pero frente a las concepciones de Adler se demostrará todavía que estas son algo más que simples contradicciones, a saber: elementos estructurales de una unidad dialéctica, que solamente son oponibles en la identidad. Para la sociología dialéctica, los momentos que se contraponen recíprocamente en la sociedad son algo más que simples oposiciones causales: son al mismo tiempo correlaciones dentro de un todo supraordenado, no fenómenos históricos escuetos (como tal vez la «clase proletaria»), sino fenómenos que, en virtud de todo su contenido, hacen referencia necesariamente a otros fenómenos, están correlacionados con ellos y esencialmente determinados por los momentos con los cuales se relacionan [30]. Al aplicar Marx y Engels, en el marco de una crítica al modo especulativo, el método hegeliano y reproducir al mismo tiempo el punto de partida de Hegel, proceden de la manera siguiente: «El valor de los frutos profanos ya no está en sus propiedades naturales, sino en su propiedad especulativa, con lo que ocupan un lugar determinado en el proceso vital 'del fruto absoluto'.» Lo que Marx y Engels ironizan de este método es su manera de proceder mixtificadora, su desviación de la realidad. Por lo demás, la dialéctica de Hegel, descrita en la cita anterior, tomada de *La Sagrada Familia,* queda empíricamente invertida en el método omnipenetrante del pensamiento marxista. Por ello, la dialéctica,

para aprehender conceptualmente los fenómenos singulares, parte del «proceso vital» de la totalidad. Por tanto, lo singular carece de interés, mientras aparezca a lo sumo en una oposición usual, no dialéctica, con lo demás. Sin embargo, Adler hace valer esta concepción dialéctica solamente para el proceso del pensamiento, pero no para la realidad. Pero así como las contradicciones sociales pueden remontarse «hacia abajo» hasta la oposición entre el interés individual y el interés social, «hacia arriba» se elevan simultáneamente en forma igualmente real hasta el todo social y, a pesar de su carácter antagónico, constituyen elementos funcionales correlativos, recíprocamente condicionantes de una y la misma totalidad. Sus leyes son al mismo tiempo leyes de la correlación, además de leyes de la contradicción [31]. El carácter de estas leyes, consistente en ser al mismo tiempo leyes de la correlación y de la contradicción, es una consecuencia del carácter de la misma totalidad social, consistente en abarcar los fenómenos correlativos al mismo tiempo que los antagónicos. La legalidad de la sociedad, vista puramente desde el lado de la totalidad, conduce a la ley dialéctica suprema y más general (que fluye del conocimiento empírico de que la sociedad no solo es un «ser» paciente, sino también un «ser» actuante y, por tanto, simultáneamente objeto de su propio comportamiento subjetivo), a la ley de la unidad social del sujeto y el objeto.

Si Adler subraya ahora, a propósito de la separación del antagonismo y la dialéctica, que incluso allí donde los conceptos han sido adquiridos por la observación de la realidad están relacionados íntimamente entre sí, de manera que su relación no anula su existencia independiente, con ello no dice nada contra la realidad auténticamente legal de la dialéctica. Ya subrayó Hegel que aun cuando los momentos de uno y el mismo proceso real, separados entre

sí, solamente pueden ser concebidos de una manera desfigurada, tampoco en la dialéctica pierden su carácter de momentos, no se dejan disolver en el concepto ni por el concepto al cual están referidos. Esto quiere decir, de una parte, que todos los momentos del proceso social están condicionados esencialmente por la estructura social común y están por ello esencialmente mediatizados, y allí donde parecen excluirse por completo en el pensamiento lógico, su mediatización indica una relación recíproca, en la cual muestran su identidad, a pesar de su disparidad lógica. La democracia burguesa y la dictadura, por ejemplo, no aparecen, pues, tan excluyentes entre sí como parecería a primera vista. Pero, por otra parte, Hegel deduce de aquí que la realidad misma, los conceptos, incluso en su forma determinada y mediatizada dialécticamente, permanecen como fenómenos completamente independientes, su identidad solo es tal en un «aspecto distinto», su diferenciabilidad lógica no desaparece, sino que solo experimenta una amplia determinación a través del punto de referencia dialéctica común logrado en la totalidad. El racionalismo no se anula, en modo alguno, en la dialéctica (si así fuera, entonces serían un lastre inútil las grandiosas realizaciones logradas desde Aristóteles hasta Hegel, en el terreno de la lógica, la teoría del conocimiento y la ciencia natural), sino que la separación racionalista, «intelectiva», y la mediatización dialéctica son ellas mismas tan solo momentos en el proceso dialéctico del pensamiento.

La mediatización es para Adler un acto del pensamiento puro y no una búsqueda mental del ser real de la mediatización, de la referibilidad dialéctica real. Adler aplica, por tanto, la dialéctica idealistamente y hace de la legalidad dialéctica de la historia una legalidad dialéctica del pensar, mediante la cual se comprenderá mejor, según él, el proceso

meramente «antagónico» de la historia [32]. Con arreglo a su concepción, el proceso que se mueve en los contrarios, debido a una cierta semejanza, aunque solamente externa, con la legalidad propia del pensar que acaba de describirse, podría ligarse con ella de un modo inseparable, e incluso aparecer como idénticos, pero esta impresión está basada en un engaño; además, aquí ha seguido actuando la equiparación del concepto y la realidad de Hegel, y Marx no ha hecho más que una simple inversión materialista, mediante la cual ha convertido a la realidad en factor determinante. Pero la opinión de que el movimiento dialéctico en el pensar está basado en la dialéctica real del desarrollo social, representa un punto de vista gnoseológico ingenuo, que no ha ejercido desle luego ninguna influencia sobre los resultados de la investigación positiva del marxismo. En realidad, la teoría del espejismo ha fracasado gnoseológicamente, pero la investigación positiva tiene una cierta justificación natural, se ha dado a conocer como la legalidad antagónica real del pensar y se refleja visiblemente en ella. Por encima de esto, el pensar posee una legalidad propia, que, aun cuando se cumple en el material empírico aprehendido por el pensamiento, casi siempre permanece extraña al material, dándose solo en el pensar en cuanto factor independiente, ya que en ninguna parte se deja observar como en el pensar. Todo intento de considerar la legalidad del pensar también como forma existencial de la realidad está fracasado de antemano, ya que es insostenible gnoseológicamente. Para evitar en el futuro toda equivocación, propone Adler separar ambas legalidades, no solo conceptualmente, sino también terminológicamente, y para el proceso real de la historia no emplear más la palabra dialéctica, sino antagonismo.

Al contrario que la palabra antagonismo, la palabra dialéctica solo deberá aplicarse desde ahora a la

legalidad peculiar del pensamiento. Pero ¿en qué consiste, según Adler, esta legalidad? Su esencia es el automovimiento del concepto, que siempre ha existido en el pensamiento indiferenciado, ante todo conceptual, que vive la experiencia como totalidad mental fluyente, no fraccionada todavía por el pensamiento lógico, partiendo de la cual el intelecto crea sus conceptos y forma sus juicios. Para todo psicólogo es sabido el hecho de que la aprehensión del mundo circundante constituye un complejo indiviso de representaciones, que actúa como condición previa para las impresiones y enunciados empíricos singulares. Durante mucho tiempo se ha tratado de delimitar entre sí y de definir los conceptos como esencias rígidas que existen por sí mismas, pero desde Hegel se ha demostrado que con su circunscripción puramente lógica se está todavía lejos de agotarlos, puesto que, en cuanto elementos de una totalidad originaria de la experiencia característica de todo pensar, pueden experimentar un enriquecimiento infinito, mediante la referencia retrospectiva del contenido de los conceptos precisamente a esta totalidad y, dentro de ella, al aspecto lógico directo de los conceptos no incluido en el totalidad. Se trata solamente de seguir conscientemente la relación recíproca de los conceptos, dada de una manera natural en el pensamiento, y pronto se observará que cada concepto singular, que aparentemente no es determinable más allá de su aprehensión lógica, pierde su rigidez y que de la aparente inmutabilidad de su contenido hace un lugar fluyente, que resulta de ponerlo en relación con su opuesto conceptual. Se dice entonces que los conceptos forman una unidad o que se «interpenetran». Este es el método dialéctico, en el sentido de Adler. No puede discutirse que la dialéctica, en esta forma abstracta, es posible en principio. Pero es en sumo grado acrítica, porque no toma en consideración lo que para

la dialéctica tiene una significación fundamental: que la acción dialéctica del pensamiento solo es posible sobre el terreno de la acción dialéctica de la realidad que ella describe[83].

Ciertamente, la búsqueda de la realidad no es una tarea fácil. Para aprehender el movimiento, el pensamiento tiene primero que descomponerlo en momentos. El movimiento mismo no se deja representar en concreto por el pensamiento lógico. Solo cuando el pensamiento pone de nuevo a los momentos singulares en relación recíproca y reproduce así el proceso, es capaz de seguirlo y de concebirlo como movimiento. En recorrer este segundo camino consiste la dialéctica. El movimiento continuado de la caída libre, por ejemplo, es descompuesto primero en segmentos espaciales y temporales y después, con ayuda de la matemática, es reproducido en el pensamiento como movimiento. En la consideración de la historia no se trata desde luego solamente de reproducir simplemente el proceso histórico —para ello bastaría una cronología causal—, sino que, además, en virtud de las tendencias a la confusión que caracterizan a toda la historia humana, se aspira a reproducirlo correctamente, es decir, en su esencia, libre de toda desfiguración ideológica.

En la acción del pensar dialéctico abstracto, el pensamiento se ayuda sacando de la conexión causal general y poniéndolos en comparación recíproca aquellos momentos que aparecen en la unidad mental de nuestra conciencia que precede al pensamiento conceptual, como elementos homogéneos o como elementos lógicamente opuestos en un todo mental. Tales totalidades mentales, que casi siempre se presentan como pares de conceptos, son, por ejemplo, dulce y amargo, grande y pequeño, claro y oscuro, circunferencia y recta, finitud e infinitud, libertad y coacción, amor y odio. Pero lo que extraña en ellas y lo que encuentra poca atención en el modo idea-

lista de pensar de Adler es que solamente pueden compararse entre sí cuando son pensados como elementos de uno y el mismo hecho de la experiencia.

Algo parecido sucede con la consideración dialéctica del acontecer social. Solo cuando los elementos de la experiencia percibidos por el pensamiento como homogéneo-antagónicos aparecen también como elementos de la misma totalidad real, pueden ponerse en una relación recíproca concreta. Solo cuando los elementos aparecen como reales, y no meramente como una mediatización abstracta, al modo de Adler, adquiere esta mediatización una significación completamente especial, que diferencia fundamentalmente a la sociología dialéctica, como fundadora de una ciencia propia, de los demás sistemas sociológicos, por cuanto que en ella no solo se conoce ya el transcurso causal, sino que además se pone al descubierto la esencia de los momentos, hasta entonces ideológicamente encubierta. Al retrotraer su existencia, como momentos de uno y el mismo proceso, se determina su verdadero ser, porque ya no se determinan por una desfiguración ideológica externa que se inserta en el proceso —aun cuando también sea originada dentro del mismo—, sino por el proceso mismo, que muestra sus momentos más importantes, a saber: el ser y la conciencia, en cuanto situados necesariamente en contradicción recíproca y, sin embargo, como unidad. La solución de estas contradicciones consiste en conocer la totalidad como unidad de estas contradicciones. Aquí se muestra con la mayor claridad cómo el carácter de la acción dialéctica del retroceder a la totalidad radica en mostrar el ser del momento del pensamiento, tanto extraño como propio, y cómo la separación entre acción «antagónico»-legal y mental-dialéctica significa un modo de proceder arbitrario, puesto que es gnoseológicamente unilateral.

Sucede así justamente a la inversa de como opina

Adler. No es la legalidad propia del pensamiento dialéctico la que ordena la realidad no dialéctica, sino que el proceso dialéctico de la realidad impone al pensamiento el cometido de atenerse a sus leyes dialécticas. Pero tal criterio no debe en modo alguno conducir a desestimar el hecho de que el mismo pensamiento puede mostrar una legalidad propia. Habitualmente, se entiende por pensar el ordenar y penetrar la experiencia. Esta definición no contiene un factor: la capacidad para preparar el material de la experiencia, según su propio criterio, para convertirlo en objeto, la cual se observa en el pensar como dada por la propia naturaleza. Tal capacidad no reside, verbigracia, en el arbitrio del pensar, sino en su legalidad, que en sí considerada se manifiesta tan dialécticamente como todo el resto de su ser. Esto no tiene por qué sorprender, si se entiende que el pensar, en cuanto instrumento para la captación de la realidad, tiene que adaptarse desde un principio a la peculiaridad de las circunstancias en que el hombre vive y se desenvuelve. Toda formación de misterio en torno al pensar es tan solo una expresión de incapacidad para hacer comprensible el pensar partiendo de la relación total de la realidad humana. Una sola ojeada a la capacidad del pensamiento para abstraer lógicamente y para restituir al mismo tiempo lo aislado lógicamente a la totalidad del pensamiento basta para mostrarnos su origen en la necesidad de orientarse en el mundo, el cual se nos aparece al mismo tiempo como un conglomerado de hechos y como proceso. A la vivencia del orientarse la llamamos experiencia, y el instrumento para comprenderla es el lenguaje, el cual visto también en sí mismo es dialéctico, por cuanto que con sus palabras expresa al mismo tiempo lo singular y lo general.

Adler ha conocido bien la legalidad dialéctica del pensar, pero ha cometido la falta de no admitir más

que ella. El motivo de que la legalidad peculiar del pensar, que hemos descrito, encuentre tan poca comprensión es de naturaleza psicológica; consiste en que la totalidad del pensar desaparece de nuestros ojos espirituales tan pronto como nos la representamos en todas sus particularidades y adquirimos conciencia de su contenido, porque con esto hemos comenzado ya a desmembrar conceptualmente la totalidad. Para el psicólogo que nos muestra cómo asociamos, cómo se nos ocurren ideas o, como ha dicho Ernst Mach, cómo hacemos que el lápiz sea más sensato que el escritor, es bien conocida la situación fáctica de la unidad conceptual originaria del pensar. Puede decirse, con razón, que el pensar la totalidad constituye una legalidad propia para todo el pensar, pero es cierto que tal legalidad se ha cumplido durante mucho tiempo de una manera inconsciente. Solo a través de su conocimiento comprendemos el fenómeno sorprendente y hasta ahora tan poco explicado que aparece en todo trabajo científico y artístico fecundo, al que suele llamarse comúnmente «intuición». Esta no es otra cosa que la facultad viviente en todo espíritu creador de reintegrar todo contenido concreto del pensamiento, ya sea inconsciente, como ocurre en la dialéctica, a la totalidad del pensar y, partiendo de esta, determinar o formar artificialmente nuevos contenidos. Cuando la capacidad está desarrollada al máximo, hablamos de genios. En este orden de ideas, Adler caracteriza muy bien la acción dialéctica de la conciencia, pero se queda detenido en ella; y la separa de su función real, toda vez que hace de la experiencia un medio para el pensar, en lugar de hacer del pensar un medio de la experiencia. La dialéctica de Adler queda, por eso, encerrada en lo abstracto.

Esta forma dialéctica nos parece abstracta no solo porque su legalidad es solamente una legalidad del pensar, sino también porque prácticamente no se

ha señalado ningún camino para su forma de aplicación, porque se deja al completo arbitrio de cada uno el aplicar la dialéctica de la manera que le plazca. El cometido que aquí se señala no es la búsqueda de la mediatización en la realidad, sino la realización de una acción arbitraria de mediatización en la totalidad abstracta del pensamiento. Ciertamente, puede objetarse que la arbitrariedad en el manejo de la dialéctica tiene sus límites, que los contenidos del pensamiento no pueden relacionarse entre sí arbitrariamente, sino que la totalidad a que pertenece un concepto es configurada por aquello que está excluido directa y lógicamente de este concepto y opuesto al mismo. Así, por ejemplo, el relacionar el octágono con el azul celeste carece *a priori* de sentido, porque estas cosas no presentan ninguna relación lógica entre sí. Esta autolimitación del pensamiento no basta, sin embargo, para eliminar por completo la arbitrariedad. Porque el peligro de la determinación arbitraria no está en la especie de la mediatización, sino en su carácter abstracto, es decir, en su ejecución formal y ahistórica, en no tener en cuenta el hecho de que los conceptos que se contraponen entre sí en lo abstracto representan algo distinto que la mediatización de los conceptos en el terreno del acontecer histórico real mismo, de su multiplicidad y su transformación concretas. En la determinación dialéctico-abstracta de la democracia, por ejemplo, solo podemos llegar al resultado de una determinación general de la democracia en general, a una cápsula vaciada de todo contenido histórico. Tales conceptos históricos, determinados mediante la puesta en relación dialéctica abstracta, ocupan la mayor parte de la literatura sociológica burguesa, lo que equivale a decir que la dialéctica, en su forma abstracta, es un elemento natural de todo pensamiento —lo mismo que de la lógica— y que el verdadero descubrimiento de la dialéctica por

Hegel y Marx consiste en su descubrimiento como dialéctica histórica concreta[34]. Cuando Adler habla de un pensamiento dialéctico realizado hasta ahora solo de una manera inconsciente y que de aquí en adelante ha sido ya elevado a conciencia plena, esto solo puede referirse a la dialéctica abstracta que Adler tiene en la imaginación.

En la sociología dialéctica, la limitación que se impone al pensamiento no es otra que la de tener en cuenta el modo de existencia dialéctica empírica de los fenómenos en la totalidad social. Para que la aplicación de la dialéctica no sea subjetiva, debe eliminarse todo irracionalismo que esté adherido todavía a la forma abstracta y además hay que encontrar un modo de aplicación adaptado al material histórico y a su transformación, que posibilite explicar los numerosos y complejos fenómenos de la historia con arreglo a determinados principios dialécticos.

c) *El problema del materialismo histórico.*

La creación de una dialéctica concreta fue una aportación realizada por el marxismo en el materialismo histórico. Ya sabemos que toda dialéctica es una mediatización en la totalidad. Hegel la estableció ya como dialéctica real o concreta; para Hegel toda mediatización era una ley de la realidad. A pesar de esto, Hegel pudo desnaturalizar especulativamente la dialéctica, porque le faltaba el concepto concreto de totalidad, descubrible en las condiciones reales del proceso histórico mismo. La mera afirmación de la totalidad no hace todavía la totalidad plena. Para poder ser totalidad tiene que «crearla» una ley, y el comprender esta ley es lo que nos hace comprensible la historia como totalidad.

En la concepción de las relaciones de producción

se encuentra ya desarrollado el concepto concreto de totalidad de la concepción materialista de la historia, pero con mucha frecuencia se pasa por alto el carácter de esta concepción histórica en cuanto noción de totalidad. Lamentablemente, no puede fundamentarse minuciosamente en este marco que el materialismo histórico, sin el concepto de totalidad, queda reducido a un patrón sin valor. Ya Rosa Luxemburgo, en su trabajo sobre la «Acumulación de Capital», llamó la atención sobre el hecho de que el pensamiento de Quesnay, en realidad insuficiente desde el punto de vista de su contenido, pero metodológicamente dirigido hacia la totalidad, fue abandonado por los pensadores burgueses posteriores y solo fue recogido de nuevo por Marx. Sin este pensar la totalidad no habría podido nunca lograr el marxismo convertirse en ciencia nueva, que se sitúa de hecho fuera de todos los hábitos mentales conocidos hasta la fecha.

En la incomprensión que Bernstein muestra frente a la dialéctica y, por tanto, frente a la noción de totalidad, es donde mejor se conoce la gran significación que se atribuye al concepto de totalidad en el materialismo histórico. En sus *Presupuestos*, hace Bernstein una aguda crítica al concepto de «último fin» introducido por el viejo Engels, con el que este sale al encuentro de aquellos intérpretes del materialismo histórico que tan solo creían actuar en el sentido de esta teoría cuando, para cada factor ideológico que aparece en la historia, se esforzaban en buscar y encontrar un fundamento económico correspondiente. Según Engels, basta con que, al seguir la cadena causal, corta o larga, que se interpone entre la ideología y la economía, se llegue a tropezar en «último fin» con el punto económico correspondiente. El reproche de Bernstein consiste solamente en que, en su opinión, mediante la introducción de la idea del «último fin», surgen

eslabones causales de primero, segundo, tercero, etcétera, grados, a los que se atribuye distinta significación, y que mediante esta concesión al otro lado, opuesto al materialismo estricto, puede dejarse que el último factor, es decir, el factor económico, se hunda en tal insignificancia, en la explicación causal de los fenómenos ideológicos, que, en ciertas circunstancias, no quede de la concepción materialista de la historia mucho más que la rendición de sus armas ante el idealismo.

Si se parte de aquella representación rutinaria que se hace Bernstein de la concepción materialista de la historia, que no toma en consideración la noción de totalidad, entonces su crítica tiene validez y alcanza también a todos aquellos que representan esta concepción vulgar, que son muchos. El cerrarse al argumento de Bernstein en los llamados presupuestos quiere decir simplemente que no se quiere ver un hecho simple. Pero la objeción de Bernstein pierde toda significación tan pronto como la concepción materialista de la historia ha sido comprendida, en su esencia, como noción de totalidad, como un pensamiento que tiene en cuenta que los múltiples fenómenos sociales siempre se presentan en el marco de un todo relacional determinado por las relaciones de producción, por lo cual es simplemente inconcebible fuera de la sociabilidad y prescindiendo de la sociabilidad. La objeción de Bernstein pierde toda significación cuando se sostiene actualmente que incluso el fenómeno más aislado y más difícil de remontar hasta el factor económico a que responde tiene que estar necesariamente en una relación funcional con los demás fenómenos dentro de las relaciones de producción que aparecen como totalidad. Porque de aquí resulta un sistema de relaciones, cuya forma de expresión ideológica aparece claramente, en su conjunto, como expresión ideal

dentro de una totalidad entrelazada estructuralmente en virtud de determinadas relaciones de producción. En otras palabras: «producción y sociedad son conceptos intercambiables», con lo cual se plasma en forma concisa la anterior asociación de ideas. De aquí se sigue que en la relación en que los individuos y las clases entran en la producción están también condicionados conjuntamente todos los demás fenómenos de la sociedad; que fuera de la producción y aparte de ella no puede existir nada; y que la totalidad de los fenómenos sociales también está dada ya funcionalmente con la producción.

Desde semejante perspectiva teorética, todo intento de aceptar un acercamiento o un alejamiento de la ideología respecto de la economía y una disminución de la importancia del factor económico, a medida que se alarga la serie causal que lo separa de la ideología correspondiente, es tan equivocado como el pensamiento formulado igualmente por Bernstein de la independencia siempre creciente de la ideología respecto de las relaciones de producción. El concepto de «último fin» significa, pues, solamente una advertencia contra el modo mecanicista de deducir las ideologías de la infraestructura económica y un requerimiento para la inserción llena de sentido de los fenómenos ideológicos, aparecidos en el todo de las relaciones funcionales, dentro de las relaciones de producción. Semejante modo de ver las cosas ya no aspira a encontrar para cada punto ideológico en la historia un punto económico apropiado. Por el contrario, como la economía y la ideología representan, por su parte, unidades estructurales que están entre sí en una dependencia funcional y dialéctica, dentro de la totalidad social —la ideología aparece como un todo y, por tanto, siempre como función tan solo de la economía—, basta con coordinar los momentos singulares de una ideología, someti-

dos a consideración, en una conexión más amplia, la cual será después, por su parte, explicada económicamente.

Esta concepción de la sociedad como un todo funcional de relaciones o como una totalidad es lo que constituye el fondo de la concepción materialista de la historia, y no el esquema tan predilecto de la noción popular, según el cual la superestructura está condicionada por la infraestructura. Para el marxismo y para la comprensión de la historia, es mucho más provechoso asignar a un factor parcial ideal un lugar razonable dentro de la totalidad de las relaciones sociales que buscar (atormentado por la desazón que causa la búsqueda constante) a cada fenómeno ideológico, por aislado que esté, un «último fin» que coincida exactamente con su correspondiente factor económico. Pero prescindiendo de la rectificación que aquí se hizo al pensamiento marxista vulgar, con la ayuda de la idea de totalidad, la fecundidad teórica del pensamiento se muestra en la totalidad de las relaciones de producción, especialmente allí donde tropiezan los estériles esfuerzos de los pensadores burgueses para servirse científicamente del concepto de totalidad, tal como ellos lo entienden, o sea, como totalidad concebible idealmente. Mientras que el marxismo vulgar, por razón de su economismo mecanicista, se opone sin saberlo a la representación de totalidad y desgarra por ello las partes estructurales de la sociedad (por lo que solo es capaz de ponerlas *a posteriori* en una relación causal-mecanicista), los filósofos burgueses de la historia, aun cuando saben apreciar la significación de la concepción de totalidad, caen en el defecto totalmente opuesto, de un totalitarismo idealista, en el cual todos los factores estructurales sociales dados y todas las oposiciones sociales hacen desaparecer las cualidades históricas [35]. Las corrientes, las

direcciones del pensamiento, los movimientos y las oposiciones de clase son despojados por completo de su carácter antagónico, y de este modo se construye una totalidad que, de una característica singular de una época, entresacada arbitrariamente, hace un factor homogeneizante; la diferencia fundamental de los fenómenos no se toma en cuenta, lo cual es ciertamente tan adialéctico como el modo de proceder del mecanicismo.

El concepto concreto de totalidad del materialismo histórico tiene, sin embargo, que ser primero rigurosamente analizado para poderlo convertir en fundamento metodológico de la investigación científicosocial. En este trabajo se volverá a insistir en que las relaciones de producción, mediante las cuales se delimitan las totalidades sociales, son justamente lo que dice la expresión, esto es, relaciones, y concretamente relaciones de hombres a quienes la vida tiene que reunir en la producción. Con este criterio se abre también para el método dialéctico una nueva faceta: todo concepto referente al mundo social está ahora determinado, sin excepción, como relación social o como expresión mediatizada de tal relación. La dialéctica salta aquí por encima de su limitación originaria, para agotarse en la nueva determinación de los conceptos: es transformada por completo la imagen conceptual de aquellos fenómenos que se representan tenazmente en la conciencia ideológica de la sociedad como objetos inhumanos y poseedores de gran poder social. Esto tiene el mérito de disolver el carácter de objetivación y fetichización de aquellas categorías que aparecen como poderes objetivos que están por encima de la sociedad. Toda una serie de conceptos predominantemente económicos, como capital, mercancía, valor, beneficio, son entendidos como momentos de un acontecer humano, se convierten en conceptos sociales de relación y ya no son concebidos objetivamente, como

en la economía burguesa racional, sino revelados como relaciones. Con ello se ha creado la base para una economía dialéctica o, de una manera más precisa, para una consideración dialéctica de las relaciones económicas de la sociedad de clases, que revoluciona todo el pensamiento económico anterior.

CAPITULO **4**

El «comprender» y el concepto dialéctico de ley

a) *El «comprender» sociológico y el dialéctico*

Desde Dilthey se ve en el «comprender» un método de validez general para las ciencias del espíritu e imprescindible para aprehender el mundo humano «lleno de sentido espiritual»; pero a pesar de las distintas divisiones y definiciones del mismo casi siempre se pasa por alto que el problema de este comprender no se agota en lo psicológico, sino que solo ha logrado una significación apropiada allí donde se ha notado su falta, esto es, en lo dialéctico-sociológico. Rickert, el más profundo de los críticos «comprensivos» de la sociología, no ha explicado nunca la diferencia entre la sociología positivista racional y la sociología dialéctica, y así no es casual el que se sirviera del comprender como un medio para desvalorizar gnoseológicamente la sociología en cuanto ciencia.

Vamos a comenzar aquí con una división de las especies del comprender, que nos parece acertada. El problema gnoseológico del comprender trata de responder a la pregunta de cómo es posible el comprender, en general. Pero antes es de observar que esta pregunta puede reducirse a la de la posibilidad de la socialización del hombre, en general, y que la

respuesta hay que buscarla con referencia a la relacionabilidad social de los contenidos de la conciencia y, por tanto, a la legalidad de lo psíquico. De otra forma se plantea el problema positivo-empírico relacionado con el comprender, en cuanto presupuesto fundamental psicológico y metodológico para abarcar el mundo de los fenómenos sociales. Esta especie del comprender es la que casi siempre se designa cuando se habla del «punto de vista del comprender».

Dentro de este segundo grupo hay que distinguir, a su vez, rigurosamente, tres especies del comprender, las cuales desempeñan también funciones distintas en el pensamiento científico.

1. El comprender psicológico: los acontecimientos de la vida humana son comprendidos como procesos exclusivamente psíquicos y explicados psicológicamente.

2. El comprender espiritual, que se divide en dos subespecies: en el comprender lógico-racional, los juicios, los sistemas y, en general, todos los enunciados racionales traspasados por el intelecto ordenador, son explicados y comprendidos con arreglo a su sentido lógico-racional; por ejemplo, la geometría euclidiana o la filosofía de Kant. En cambio, en la otra subespecie del comprender espiritual, en el comprender emocional, las obras de arte, los símbolos y, en general, todos los momentos de nuestra vida o de la vida ajena que poseen, entre otras cosas, o de una manera exclusiva, un valor sentimental, son explicados y comprendidos de acuerdo con su sentimiento. La diferencia entre el comprender racional y el comprender emocional constituye la diferencia entre la validez objetiva y la validez subjetiva de un producto espiritual.

3. El comprender sociológico o dialéctico: todo pensar, querer y obrar humano es investigado, no en su sentido psicológico ni en su sentido espiritual,

sino partiendo de su vinculación al ser social, como expresión de este ser. Esta especie del comprender presupone las otras dos, la del comprender psicológico y la del comprender espiritual, pero sin coincidir con ellas. Para la sociología, estas dos especies son irrelevantes, porque ni el contenido psicológico de una acción ni el contenido espiritual de una imagen mental rozan siquiera el propósito sociologizante de explicar todo el comportamiento únicamente en su relación con el ser social. Solo así se constituye el comprender como estado fáctico sociológico, por lo cual se ha observado expresamente repetidas veces que el comprender psicológico y el comprender espiritual son inmanentes al comprender sociológico, están presupuestos por él y también contenidos en él. Pero el comprender psicológico y el comprender espiritual, en cuanto modos de pensar independientes, no tienen cabida en la sociología, ya que en el comprender como proceso mental sociológico se trata siempre de la relacionabilidad dialéctica de los fenómenos históricos con el ser social total, es decir, se trata de una mediatización dialéctica.

Precisamente este problema lo han pasado por alto la mayoría de los críticos de la sociología. Por supuesto, los teóricos del comprender no discuten en absoluto la posibilidad de la sociología, sino que se limitan a objetar que el aprehender la historia con ayuda de un sistema de leyes causales convierte a la sociología en metafísica, lo que equivale a su negación como ciencia. Aquellos críticos que, en oposición a este, ven en la sociología un camino científico recorrible empíricamente —Rickert se cuenta entre ellos— opinan, sin embargo, que todos los modos de exploración legal-causal de la historia descuidan por necesidad precisamente lo que constituye el verdadero comprender de lo histórico. Con ello se niega la posibilidad de realización de un compren-

der sociológico, ya que este es en sí mismo contradictorio.

Por tanto, la causalidad y la legalidad son dos momentos que aparecen para los principales teóricos burgueses como incompatibles con la manera de aprehender la historia propia del comprender. Y como, en general, toda sociología que se levanta sobre suelo empírico y, en especial, el materialismo histórico contienen ambos momentos, tienen necesariamente que enfrentarse a los críticos «comprensivos». Pero antes de que esto suceda debe intentarse todavía descartar algunos malos entendidos importantes que se refieren al materialismo histórico y que dificultan toda discusión.

Los dos factores estructurales más sorprendentes de la historia, que en una consideración superficial parecen carecer de conexión interna, son el ser material y el conjunto de la vida ideológica de la sociedad. La ciencia burguesa, opuesta al reconocimiento del materialismo histórico, no estaba en situación de conciliar estos dos momentos decisivos para todo comprender de la historia ni de representar a la historia como un proceso unitario [36]. Lo que estaba a su alcance no era otra cosa, en el mejor de los casos, que la verificación de una acción recíproca exterior entre los fenómenos parciales ideológicos y ónticos, pero sin poder explicar su relación interna. Así, por ejemplo, ha reconocido plenamente la conexión existente entre la burguesía liberal y la filosofía clásica, ha comparado el cosmopolitismo liberal práctico con la aspiración a la «paz eterna» de Kant o el individualismo idealista de Humboldt con el individualismo práctico de la burguesía liberal, y ha sido capaz de determinar a ambos como «fenómenos temporales» o como «unidades de estilo», pero en sentido sociológico apenas ha comprendido las conexiones señaladas [37].

Lo que, al enjuiciar la concepción materialista de

la historia, se escapa siempre a sus adversarios es la visión fundamental de que en ella las fuerzas productivas, los modos de producción, las relaciones de producción, las ideologías, etc., no son concebidos como factores dados que existen por sí mismos y se bastan a sí mismos, sino que representan elementos funcionales dialécticos dentro de una y la misma cosa, es decir, dentro de la totalidad social correspondiente, con lo cual el fenómeno del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción desempeña el papel del «comienzo» primario (tanto en sentido lógico como real), que unifica todos los fenómenos singulares dentro de la totalidad, solo a partir del cual puede explicarse y comprenderse la esencia y el carácter histórico de la totalidad y con ello todos los fenómenos que en en ella aparezcan. Con ayuda de esta puesta-en-relación teorética del desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones de producción y mediante la fijación de la posición correspondiente de las distintas clases y, finalmente, mediante la coordinación clasista de los fenómenos espirituales es elaborada aquella conexión teórica, en virtud de la cual el simple explicar la historia se convierte en verdadero comprender.

Aquí hay que observar con atención que si la teoría dialéctica señala a la infraestructura económica un papel determinante en el conjunto del proceso social y hace con ello de la ideología un factor dependiente, esto no debe entenderse como si las relaciones materiales produjeran de una manera mecánica y misteriosa las ideologías, del modo como una glándula produce su segregación. Esta explicación finge, consciente o inconscientemente, una representación mecanicista, con el fin de hacer más fácil la refutación del teorema combatido. Pero la sociología dialéctica no tiene nada que ver con esta representación. Para ella, la historia es un proceso «espiri-

tual»[38] consciente en su integridad. Esto responde a la concepción de Marx, destacada en numerosos pasajes de sus escritos y de una manera especialmente instructiva en el manuscrito económico filosófico del año 1844: «La creación práctica de un mundo objetivo, el cultivo de la naturaleza inorgánica, es la conservación (!) del hombre como un ser genérico consciente (!)... En realidad, también produce el animal... produce solo lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole... se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza. El animal solo se forma según la medida y la necesidad de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cada especie y en general sabe aplicar la medida inherente (!) al objeto...»[39]

¿Qué quiere decir entonces que el hombre se conserva como ser genérico, puesto que reproduce a toda la naturaleza? En esta temprana formulación de Marx está contenida la misma concepción que después se proclama con toda claridad en la teoría del desarrollo de las fuerzas productivas. En tanto que el hombre subordina las fuerzas de la naturaleza a sus fines, las convierte en «fuerzas productivas»; la naturaleza se convierte en presupuesto de la explotación, y el desarrollo de la economía se convierte en condición del desarrollo de toda la sociedad. Esta capacidad de reproducir toda la naturaleza o, lo que es lo mismo, la capacidad de explotar, es «la conservación del hombre en cuanto ente genérico consciente», es decir, en cuanto ente cuyo modo total de ser y comportarse está traspasado por la conciencia.

El papel de lo consciente en la sociología dialéctica no se ha conocido hasta hoy en todo su alcance. Tal papel es el de una forma especial de ley social distinta, de la que hablaremos más adelante, condicionada por la ley natural, una forma de ley basada

en el comprender de lo consciente-«espiritual» de la sociedad, es decir, se diferencia fundamentalmente de la ley natural generalizadora, lo cual se le ha escapado por completo a Rickert.

Así entendida, la dependencia de la superestructura ideológica de la sociedad respecto de sus condiciones materiales no quiere decir otra cosa que un proceso que transcurre a través de la conciencia, «a través de la cabeza humana».

Pero a menudo es muy complicado el camino de la creación de los momentos ideales coordinados funcionalmente (dialécticamente) a su ser material, por lo que el camino de la consideración retrospectiva suele aparecer sumamente embrollado. Puede suceder que individuos pertenecientes a clases antagónicas tomen una parte destacada en el desarrollo de determinadas ideas. Ciertamente, esto será más raro en individuos pertenecientes a clases que se encuentren social e históricamente en auge; entre los ideólogos del feudalismo tardío es raro encontrar miembros de la clase burguesa ascendente. A la inversa, sin embargo, en la época del absolutismo, de la transición de la ordenación social feudal a la ordenación social burguesa, con la paulatina privación de poder político a la nobleza, muchos miembros agudos de la clase noble se sintieron impulsados a aceptar y representar las nuevas ideas burguesas, ya fuera porque descubrían en la burguesía, no desarrollada aún plenamente ni llegada todavía al poder, un aliado contra el poder central absoluto del reino, ya fuera porque seguían todavía muy apegados al estilo de vida de la nobleza como terratenientes o como cortesanos, pero interiormente se sentían desde hacía mucho tiempo impulsados hacia la burguesía, por cuyas ideas estaban contagiados. Pero dejarse engañar por tales facilidades sobre la esencia del todo de una ordenación social y de sus partes estructurales (clases e ideologías, etc.) significa

quedar detenido en la superficie de los fenómenos [40].

La razón principal del enjuiciamiento erróneo de la historia por el pensamiento no dialéctico está en su modo de considerar esencialmente aislante. Por ello es completamente indiferente que alguien haga objeto de su pensar solamente los fenómenos singulares, en su simple modalidad del ser, entre los cuales, como dice Hegel, su intelecto va de acá para allá, mientras que los fenómenos mismos permanecen inmóviles, es decir, no llegan a ninguna determinación efectiva —el intelecto, dice Hegel, pasa «así solo por la superficie»—, o que alguien, al apropiarse de una metodología dialéctica vulgar y al entender mal el pensamiento dialéctico, recaiga en el dualismo materialista de la antigua sociología, por ejemplo, de Herder, de Montesquieu y de Turgot, cuyos pensamientos eran grandiosos para su tiempo, pero que han sido superados por la sociología dialéctica. En tanto que la dialéctica vulgar se representa el papel de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción de una manera análoga a como se representan los citados pensadores el papel del clima y en general de la naturaleza exterior, se apropia el mismo punto de vista materialista mecanicista, se pone en lugar de la relación del sujeto-objeto en la sociedad la relación mecánica de condición y sociedad. No constituye ninguna diferencia de principio el que esta dirección se represente bajo el concepto de «condición» a la naturaleza o a otra objetividad opuesta al hombre, por así decirlo, desde afuera, tal vez como una «infraestructura material» explicada en el sentido vulgar, etcétera. La condición primaria para todo acontecer social no es, sin embargo, la naturaleza ni otra objetividad «material», sino el modo de utilización por el hombre de las fuerzas productivas que se encuentran en la naturaleza, y las relaciones de producción que se basan en el mismo [41]. La circunstancia

de que el hombre no puede emplear de una manera arbitraria las fuerzas productivas naturales que encuentra, sino con arreglo a una ley y en todo caso de la manera más reiterada en que no aparecen condicionadas por la naturaleza misma, es ya de por sí una prueba suficiente de que la naturaleza solo establece un presupuesto general para la existencia humana, pero no influye de una manera esencial en la forma en que se configura materialmente la vida social. Las condiciones materiales son creadas por los hombres, pero no por las relaciones dictadas principalmente por la naturaleza, en las que entran los hombres entre sí, en virtud de la manera como desarrollan y aplican las fuerzas naturales. El conjunto del proceso social forma, según la concepción dialéctica, una unidad cerrada, la cual no traspasa, por así decirlo, en ningún punto, las fronteras del acontecer humano.

La superación efectiva de todo dualismo y de toda metafísica en la sociología consiste en captar la sociedad como una unidad «espiritual», cuya legalidad está determinada primordialmente por la dependencia funcional de una esfera «más elevada» de la sociedad —de la esfera ideológica respecto de una esfera «más profunda» de las relaciones de producción que se ordenan en torno a la producción de la vida material, y son, por tanto, «materialistas». Con el conocimiento del carácter íntegramente consciente gana la sociedad una nueva determinación: la sociedad, como todo lo psíquico, es «comprensible», tanto por lo que se refiere a sus momentos como por lo que se refiere a su totalidad.

La sociedad, una vez que ha sido concebida como totalidad comprensible, cuando se la hace objeto de una consideración dialéctica, no admite ya más hechos aislados, «individuales», y el reprocharle que violenta lo individual en la historia, por cuanto que lo encaja por la fuerza en leyes generalizadoras, es

propio de un espíritu extraño, que se opone a la sociología dialéctica sin comprenderla.

Contra este reproche de Rickert vamos a intentar demostrar a continuación que, puesto que para la dialéctica no hay en la historia tales fenómenos singulares aislados, la sociología dialéctica está en situación de hacer comprensible lo individual, sin tener que renunciar a las leyes, en un sentido más elevado y más amplio de lo que permite el método individualizador de Rickert. Lo que Rickert llama individual es para la dialéctica la cualidad, que no subordina a ninguna norma cuantitativa la multiplicidad o la plenitud cualitativa de la totalidad. Para el pensamiento científico-natural y su concepto de ley, que abarca muchos objetos como cantidad y trata de ponerlos bajo una ley, carece de interés la cualidad, la cual se da una sola vez y no se repite. Superficialmente considerada, semejante consideración de la ley puede dar la impresión de ser suficiente para la pretensión dialéctica a la superación del objeto aislado, por cuanto que en ella lo singular queda suprimido, como singular, en la generalización. Pero también sucede lo contrario: puesto que lo singular queda suprimido en su singularidad, como igual entre iguales, solo queda superado su lado cualitativo y, en cuanto singular, permanece invariable; en realidad, es abarcado por la ley generalizadora, pero en cuanto singular no experimenta ninguna determinación esencial nueva. Por ello, para muchos, la ley científico-natural y la ley sociológica, concebida de acuerdo con la ciencia natural, pueden ser reducidas a denominadores comunes que no prestan atención a las cualidades, pero rigen los objetos que han permanecido en su aislamiento. La actividad de la ciencia natural es la actividad de lo que Hegel llama «intelecto» y al cual contrapone él la «razón». El intelecto descompone y en la consideración de un movimiento incluso prescinde de

su movimiento efectivo hacia la totalidad, y hasta lo que se mueve por sí mismo se da para él como un fenómeno aislado. No presta atención a la relación con el todo, puesto que lo singular junto a lo singular lo concibe como cantidad. El «intelecto» procede, pues, de una manera cuantitativo-racionalista, la «razón», de una manera cualitativo-dialéctica. Puesto que la «razón» va al todo, que supera el estancamiento en lo singular, es «negativa». Pero como al mismo tiempo no supera lo singular, sino que lo recibe, como momento recibido en el todo, es cualitativa. En la ciencia natural, la orientación del pensar hacia lo cualitativo tiene poco sentido, puesto que las leyes de la unicidad cualitativa no responden al objetivo que se fija la ciencia natural. Por razones comprensibles, el hombre se interesa mucho menos por la transformación relativamente lenta de toda la naturaleza que por los acontecimientos que se repiten, por la predecibilidad de la trayectoria de la acción de una palanca, de acuerdo con la ley de la palanca, verificada anteriormente para los mismos objetos. En cambio, para el hombre es del mayor interés la continua transformación del todo de la sociedad y no lo que se repite históricamente, que desempeña un papel insignificante. La sociología no puede renunciar al estudio de las unicidades cualitativas. En esto tiene razón Rickert. El análisis dialéctico de las cualidades no hace por ello superflua la ley, sino que conduce también a leyes, pero a leyes que, a diferencia de las naturales, son leyes de la unicidad, aun cuando no de la unicidad aislada, sino de la unicidad que está conectada con los demás fenómenos que tienen lugar en el proceso de la totalidad. Esto lo ha pasado por alto Rickert.

b) *La crítica «comprensiva» de la causalidad por Sombart*

El materialismo histórico no descuida en modo alguno el círculo de lo psíquico-humano. En el foco de la consideración dialéctico-social está la conciencia, por lo que en todos sus enunciados está contenido el momento del comprender, siempre que no sea aplicada la generalización temida por Rickert. A pesar de esta circunstancia, distintos teóricos critican y refutan la sociología «materialista» partiendo de la posición «comprensiva».

Werner Sombart hace un intento muy enérgico en este sentido en su libro *Las tres economías nacionales*, aparecido en 1932. Una polémica con la obra de Sombart es provechosa, puesto que a pesar de su posición comprensiva, que delimita rigurosamente la ciencia de la «cultura» y la ciencia de la naturaleza, conserva todavía algo de común con la sociología dialéctica, cuando él —a diferencia de otros teóricos del comprender— rechaza todo irracionalismo y toda metafísica y se esfuerza por permanecer en el terreno de la ciencia racional, empírico-causal. Sombart escribe: «Pero nosotros, los que queremos dedicarnos a la ciencia del espíritu, tenemos que maniobrar entre el pensamiento científico natural (nomotético), que no aprecia en lo justo al espíritu, y todo el historismo, descriptivismo, irracionalismo y romanticismo, que no satisfacen todas nuestras necesidades científicas» [42]. Por lo demás, también pueden algunos estar de acuerdo con lo que dice Sombart precisamente sobre la diferencia entre el pensamiento científico natural y el pensamiento científico espiritual, por ejemplo, cuando busca el auténtico antagonismo entre ambos en el comprender y cuando advierte contra la adopción indiscriminada del método científico natural y mecanicista

en la sociología, ya que tal atrevimiento tendría que terminar irremediablemente en la metafísica. Pero el punto de vista del comprender, que Sombart formula siguiendo a Vico, en el sentido de que solamente podemos comprender lo que creamos nosotros mismos, lo convierte en punto de partida de toda una serie de deducciones que llevan a echar por tierra los conceptos de causalidad, determinismo y ley, empleados en toda sociología de leyes causales.

El punto en que la concepción sombartiana realiza el viraje decisivo hacia una sociología del comprender, en el sentido de Sombart, es el concepto de causalidad: «Para algunos de nosotros hay ante todo dos especies de causalidad, la mecánica, que actúa *a tergo*, la cual la empleamos en el estudio de la naturaleza, y la causalidad motivadora, que es la única que para nosotros hace al caso»[43].

El concepto de causalidad motivadora contiene, sin embargo, un acoplamiento, gnoseológicamente inadmisible, de dos elementos que se excluyen entre sí, los cuales representan modos recíprocamente contrapuestos de comportamiento de la conciencia: el empírico-causal y el voluntarista-normativo. Decimos expresamente acoplamiento y no, verbigracia, identificación, porque esta se nos presenta como mediatización dialéctica que, como sabemos, solo dialécticamente puede identificar conceptos contrapuestos (puesto que determina abundantemente a estos conceptos, en «diferentes respectos», por la vía de la indicación de sus relaciones internas en la totalidad). En Sombart no puede hablarse, pues, de un modo de proceder dialéctico. ¿Y en qué consiste gnoseológicamente la causalidad motivadora de Sombart?

El motivo, por su propia esencia lógica, está dirigido a un objetivo, es decir, motivo y orientación normativa hacia un objetivo son solamente dos expresiones para una y la misma cosa, son una y la

misma. Aun cuando, naturalmente, también un motivo —y, por tanto, la orientación del querer hacia un objetivo determinado— que sirve o debe servir de base a un determinado obrar puede ser condicionado causalmente *a tergo*, en el concepto del motivo mismo no está incluida su condicionabilidad causal. Más bien puede hablarse de motivo solamente donde la conciencia humana se comporta de una manera voluntarista, donde elige «libremente» entre varios objetivos posibles, decidiéndose por uno al que convierte entonces en motivo de obrar. «Libremente» solo significa aquí, desde luego, que el hombre, dentro de lo voluntario mismo y considerado ante todo de una manera «intelectiva» y no dialéctica, con la ayuda de una decisión de libre voluntad —no tiene importancia si es consciente o inconscientemente—, se subordina a una conexión causal, válida para él porque brota de su existencia social. En el hombre dotado de conciencia, la causalidad no actúa mecánicamente, sino a través de la voluntad, de la facultad de la conciencia de comportarse normativamente, se realiza a través de la cabeza humana volitiva. Pero gnoseológicamente considerada —Sombart basa su trabajo solamente en la teoría del conocimiento—, la causalidad es, por así decirlo, extraterritorial al concepto de motivo, porque conceptualmente al comportamiento normativo, «libremente» seleccionante de la conciencia, es ajena toda causalidad, puesto que la mirada gnoseológica de su interés la dirige, no a la esfera del acontecer, sino a la del deber ser de la conciencia [44]. Donde estas dos esferas se confunden en un concepto único, tal causalidad carece de sentido, puesto que no es siquiera concebible. Si la causalidad motivadora de Sombart significase tan solo lo mismo que entiende la sociología dialéctica por condicionabilidad causal de la fijación voluntaria (aparentemente «libre») de objetivos, entonces existiría solamente una denominación

desacertada para una cosa correcta. Pero en realidad, tras del concepto de Sombart se oculta lo contrario: el intento de superación de la causalidad y de exaltación de la libertad de la voluntad en un punto de vista primordial, incluso en el terreno de la validez empírica. Puesto que Sombart rechaza toda causalidad *a tergo* para la sociedad, la libertad de la voluntad se convierte para él en el factor más natural de la vida social. Esto es consecuente. Solo permanece incomprensible por qué Sombar se sigue aferrando a la causalidad, por qué sigue estampando en el concepto de causalidad sus representaciones de la vinculación en el acontecer social. De aquí surge una contradicción, que se arrastra a través de todo el libro de Sombart y que acaba por forzarlo a admitir, en forma restringida, lo que él salió a combatir.

Ya en Stammler[45] (quien tiene frente a la causalidad una actitud por lo menos tan crítica como él) habría podido aprender Sombart que el comportamiento causal y el comportamiento normativo se excluyen lógicamente entre sí, y por ello no se pueden fundir en un concepto único. Stammler, que ha subrayado con razón el momento de la normatividad del comportamiento humano —con razón, puesto que en los sistemas sociológicos anteriores se omitía por completo—, ha cometido en este respecto, por desconocimiento de la dialéctica, la falta de deducir la base legal del ser social del momento de lo normativo en el todo del comportamiento. Así llega Stammler a la negación de la realizabilidad de una sociología causal sobre bases empíricas y pide su sustitución por una sociología normativa. Pero no se le ha ocurrido en modo alguno admitir que lo causal tenga eficacia en lo normativo.

El avance de Sombart sobre Stammler consiste en que él busca por lo menos una conexión entre causalidad y orientación a un objetivo. Vamos a repe-

tirlo: entre causalidad y norma no hay ninguna conexión gnoseológica, pero sí hay una conexión dialéctica radical. Aquí se pone de manifiesto, como tantas veces, que en realidad la teoría del conocimiento tiene que realizar imprescindiblemente un trabajo previo para aclarar muchas imprecisiones, pero que por sí sola no se basta para agotar la imagen auténtica de la realidad. Este cometido corresponde a la dialéctica, de la que Sombart no sabe nada. La relación empírica entre causalidad y norma es de una naturaleza muy distinta a como se la imagina Sombart.

El hombre, como ser determinado por la voluntad y dirigido normativamente, no sabe de antemano qué objetivo señalará a su comportamiento. Si el hombre fuera una criatura exclusivamente normativa, entonces su voluntad sería realmente libre y elegiría libremente su objetivo. De hecho, sin embargo, la sensación de su libertad resulta de la circunstancia de que el hombre es un ser dotado de voluntad y se ve compelido a tomar una decisión en cada una de sus acciones, y de no ser así nunca se le hubiera ocurrido tomar una resolución. Sin embargo, esta *vivencia* de la libertad esencialmente vinculada al querer adquiere en el acontecer social real —sobre cuyo terreno aparece el hombre en relación con su prójimo— una significación distinta, en el sentido de que su libertad para decidir está reprimida por la sociedad, por cuanto que el hombre se encuentra en una dependencia causal respecto de las condiciones existenciales reales. Pero no por ello es anulada la libertad de comportarse de acuerdo con su voluntad y de elegir entre posibles objetivos, sino que más bien el encadenamiento causal en el que el hombre se encuentra prendido se sirve precisamente de esta voluntad «libre» para su prevalecimiento. La conciencia se convierte en medio del ser, del mismo modo que también el ser se convierte en medio de la

conciencia. Esto significa que para que la voluntad entre en vigor necesita el atractivo desde afuera y además que el individuo se vea así colocado ante la necesidad de decidirse entre muchos objetivos posibles; pero las condiciones sociales hacen que el hombre elija «libremente» aquellos objetivos que tiene que elegir, ya que su dependencia del mundo circundante lo impele a decidir lo que de todos modos le está determinado por su medio de existencia social. En otras palabras: el hombre no quiere elegir más objetivos que los que tiene que elegir, porque su ser social le determina a estar convencido de que la decisión favorable a ciertos objetivos es razonable, por estar estos identificados con sus intereses o con los intereses de su clase o porque, por estar identificados estos objetivos con los intereses comunes, responden a los intereses de toda la sociedad.

Sin embargo, Sombart no quiere reconocer *a tergo* tal condicionabilidad causal de la fijación de los objetivos. Para él, los motivos son factores dados últimos, no derivables ya, de la vida social-espiritual. Y así escribe: «Para nosotros, los motivos del obrar humano son causas, es decir, fuerzas impulsoras actuantes, y solo eso. Nunca debemos sentirnos tentados a perseguir la serie causal más allá de estos motivos.» En lugar de esperar una limitación a lo normativo basada en tal actitud, Sombart opera con una «causalidad teleológica», gnoseológicamente irrealizable, la cual solo sería concebible bajo el presupuesto de que las causas del obrar actuantes en semejante causalidad se encontrasen en el dominio de lo normativo mismo y, por tanto, o bien en el sujeto volente o bien en la peculiaridad de los fines. Pero ambas cosas son imposibles. Si se admite que la causa de la decisión volitiva para un determinado fin está en el sujeto, resulta entonces completamente inexplicable de dónde le viene al individuo esta cu-

riosa propiedad que debe impulsarle «causalmente» a elegir estos o aquellos fines, a no ser que se decida precisamente a recurrir a la única construcción todavía concebible y ver en la disposición del carácter la última causa de las diferentes decisiones voluntaristas del hombre. Para ello tendría que aceptarse consecuentemente que la configuración del carácter no es derivable, ya que es independiente de las circunstancias exteriores, como una cosa encerrada en el individuo. Porque toda otra hipótesis contendría un retroceso a una causalidad *a tergo*. Sin embargo, la noción de que el carácter determina las decisiones voluntaristas está reñida con la más simple experiencia, puesto que en todo momento puede hacerse la observación de que caracteres completamente diferentes se deciden por los mismos objetivos y, a la inversa, que caracteres semejantes se deciden por objetivos opuestos. A esto se añade aún, principalmente, que el poner el carácter como causa última solo traspasa aparentemente los límites de lo motivador. Una explicación causal de la elección de fines por el sujeto contiene ya una demolición de la «causalidad teleológica», pues significa un retroceso más allá de los motivos, cuya esencia lógica radica exclusivamente en la orientación de la voluntad hacia un fin y tiene que ser concebida por ello de una manera gnoseológicamente independiente del sujeto psicológico portador de la misma: el retroceso al carácter de los individuos sería ya una concesión científicamente insatisfactoria, pero mentalmente realizable, de una causalidad *a tergo*. Porque el sujeto, tomado como causa, no pertenece ya al reino de lo normativo, sino que representa una causa que, como todas las demás causas de la esfera del acontecer, es justamente opuesta a lo normativo [46].

Queda todavía la posibilidad de encontrar las causas del comportamiento humano en la peculiaridad de los fines mismos. Pero semejante hipótesis ten-

dría que esforzarse por comprobar que en la esencia de los fines está el impulsar a los sujetos a decisiones que dependen de la peculiaridad y del valor de los fines. No vamos a plantearnos aquí la cuestión de la posibilidad de una ética material. Tal cuestión no tiene nada que ver con la problemática de ahora, pues aquí no se trata de valorar ni de dividir los fines, sino de la cuestión de si las representaciones humanas de los fines que pueden concebirse en general pueden llevar o no en sí el fundamento para su reconocimiento o para su repudio y con ello el fundamento para el comportamiento humano. Esta cuestión tiene que ser contestada negativamente. Porque nosotros sabemos, por experiencia, que los hombres se comportan de manera diferente ante los mismos fines y en el mismo tiempo, con lo cual se hace manifiesto que el fin de igual manera no les es dado *a priori* a todos los sujetos como para convencerles de la ventaja de un fin sobre los otros. Si los fines llevasen sus valores exclusivamente en sí y en su apreciación, y en su elección no desempeñase ningún papel la decisión *a tergo* causal empírica surgida del ser, entonces todos los hombres tendrían que llegar a la misma elección de fines, partiendo de la superioridad de un fin sobre los demás. Pero como esto no es así —la especie del objetivo no solo varía con el transcurso del tiempo, sino que además, para cada época hay una imagen de múltiples contradicciones—, se demuestra que los principios con arreglo a los cuales los hombres eligen sus objetivos solo son derivables de la esfera del acontecer y no de la esfera del deber ser. Por último, está la representación de que los fines, independientemente de los momentos exteriores, llevan en sí sus valores, entre ellos un valor metafísico, pero la metafísica también la rechaza Sombart.

A esto se añade que Sombart, a pesar de su pretendido punto de vista causal, reconoce la libertad

de la voluntad, por lo cual el hacer valer la causalidad no carece de autocontradicción. Los empeñados esfuerzos que hace, a pesar de su adhesión a la libertad de la voluntad, para demostrar la causalidad, le llevan a abandonar su propio punto de vista y a admitir exclusivamente las condicionalidades [47] e incluso la eficacia de las reglas. Con ello, el mismo Sombart da el primer paso para la superación de la libertad de la voluntad, postulada por él, y apenas le queda de la misma algo más que la libertad de quererla. Porque incluso una concesión tan débil como la de la existencia de condicionalidades y reglas es ya una admisión del principio de la causalidad, y no solo de una «causalidad hacia adelante», cuya irrealizabilidad hemos demostrado, sino de una causalidad como la que se reconoce en todos los sistemas sociales causales. Por supuesto, Sombart quisiera dar a la regla, con ayuda de un giro gnoseológico, un sentido distinto al conocido hasta entonces, que él trata de colocar por encima de la legalidad lógica del sentido. Sin embargo, recae siempre en la consideración causal, a pesar de los ejemplos, numerosos pero elegidos unilateralmente, que deberían demostrar lo contrario. Al final de este capítulo se intentará reforzar esta opinión aquí representada; pero como la crítica principal de Sombart está dirigida a la ley sociológica, tenemos que orientar primero la atención a esta, mediante la aclaración de los conceptos de causalidad, de regla y de ley. Esta aclaración proporciona por primera vez los presupuestos para una anticrítica, que tiene que culminar en la demostración de que las inconsecuencias de Sombart, que resultan de la irrealizabilidad teorética de su punto de vista, contienen ya las concesiones necesarias y con ello los fundamentos para el reconocimiento de leyes sociológicas, aun cuando el quedar detenido en la regla significa limitarse a

la legalidad meramente estática, sin vislumbrar siquiera la legalidad dinámica.

La circunstancia de que Sombart haya concedido a la teoría de las ideologías —aquella teoría según la cual la condicionalidad causal, a través de momentos exteriores, tiene vigencia incluso para la ciencia «objetiva»— un lugar significativo en su sistema [48], refuerza aún la impresión de que con su concesión a la regla y a la condicionalidad no esquiva la causalidad «hacia atrás», tan combatida por él. Precisamente por razón de esta tendencia, que se abre camino por todas partes, del acercamiento al concepto rechazado de causalidad, se plantea la cuestión de cuál pueda ser la razón que ha despertado en Sombart el deseo de criticar el pensamiento causal tradicional y acreditado. La respuesta no es difícil de encontrar. La crítica de Sombart descansa en la opinión errónea de que la noción de causalidad en las ciencias sociales, tal como ha existido hasta la fecha, se ha aplicado sin excepción de una manera que ha traspasado la esfera del acontecer espiritual. Con su concepto de motivo, Sombart construye nada menos que el medio conceptual con ayuda del cual debe ser superado el mecanicismo en la sociología. Pero si Sombart objeta a Spann que para él «la causalidad equivale a causalidad mecánica (exterior)» [49], a Sombart puede hacérsele una objeción semejante, a saber: que él equipara, por su parte, la noción de causalidad de todos los sistemas erigidos sobre la base de una causalidad *a tergo* y, por tanto, también la de la sociología dialéctica, con la noción mecanicista. Para él, este concepto de causalidad está configurado de tal manera que no abarca lo psíquico-espiritual y, por ejemplo, la declaración de que una determinada forma social está condicionada causalmente por determinadas circunstancias describe un proceso en el que lo psíquico se convierte en objeto de la acción de fuerzas me-

7

cánicas, dentro de un acontecer general explicado de una manera causal mecánica.

Sombart tampoco se atreve a sacar la conclusión de que el principio causal no tiene validez en el dominio de lo social. Por supuesto, a él le parece que la representación de una determinación causal de la voluntad es equivalente a mecanicismo, por lo cual se esfuerza constantemente por defender la libertad de la voluntad. «Ningún hombre tiene que tener que obrar necesariamente», dice Sombart [50], con lo cual cree haber aniquilado a la causalidad *a tergo*, porque él no puede representarse una dependencia causal de la voluntad de otra manera que no sea mecánicamente. Precisamente ahí está su error fundamental. Porque aun cuando la conciencia humana, en virtud de la cual se diferencia esencialmente el hombre del resto de la naturaleza viviente y meramente animal, está caracterizada por la función del querer, no obstante, el hombre no es solamente un ser volente, sino también un ser inserto en el acontecer real, y de ahí que la propiedad del querer de ser «libre» en su propio círculo de acción no es anulada, pero recibe una nueva determinación. Y de esto se deduce que los individuos socializados están compelidos a utilizar su voluntad como si «tuviesen que tener que». Por esto, el uso real de la voluntad, que necesariamente tiene en cuenta la relación con la sociedad, se subordina siempre a necesidades de la vida, a intereses y necesidades que solo se satisfacen en la sociedad. Esta actitud de «como si» posee validez legal, por la sencilla razón de que al hombre nunca se le puede ocurrir utilizar su voluntad contra sí mismo o contra lo que él considera justo y razonable.

La legalidad gnoseológica de la voluntad radica en su libertad, la empírico-dialéctica radica en su relación con la causalidad que rige todo el acontecer, en su cualidad de ser un momento del todo;

es decir, como querer puro aislado, considerado en sí mismo, solo es comprensible partiendo de su capacidad de libertad; referido dialécticamente al todo del acontecer, el fenómeno del querer experimenta una nueva determinación: su libertad se hace facultad de querer lo que le está recomendado, de elegir «libremente» lo que no tiene más remedio que elegir, por razón de las circunstancias vigentes para el individuo. En la mediatización dialéctica, la libertad del querer aparece puesta al servicio de la necesidad, concretamente de la necesidad para los individuos de señalarse fines no arbitrarios, sino cargados socialmente de sentido y, por ello, de configurar el obrar de una manera cargada socialmente de sentido.

Para demostrar una conexión causal entre la decisión de la voluntad y la situación del ser no hace falta ninguna representación auxiliar mecanicista. Pero entonces objeta Sombart que, según la concepción de Engels, los móviles de las personas actuantes son de escasa significación. Aparentemente, surge de aquí una contradicción insoluble, puesto que aquí se ha asignado a los móviles justamente un papel decisivo. Pero en esta suposición existe un simple mal entendido, porque el pasaje de Engels citado por Sombart comenta lo siguiente[51]: «Los móviles de las personas actuantes tienen solo una escasa significación. Se pregunta más bien, 'qué fuerzas impulsoras están a su vez detrás de estos móviles, qué causas históricas son las que modifican tales móviles en las cabezas de quienes actúan'. Esta pregunta —dice Engels— no se la ha hecho nunca el materialismo antiguo, porque este considera como última causa a las fuerzas que actúan allí (en la historia), en vez de investigar lo que hay detrás de ellas, cuáles son las fuerzas impulsoras de estas fuerzas impulsoras.»

¿Cuáles son, entonces, para Engels, estas fuerzas impulsoras que actúan detrás de los móviles pre-

viamente dados? No son nada extrasocial ni nada extrapsíquico, como Sombart quisiera hacer creíble, y ya no son representadas como algo mecánico, sino que son a su vez solo acontecimientos que pasan a través de la conciencia, que a los individuos singulares, colocados en cada caso frente a toda la sociedad, les parecen desde luego «potencias». Estas potencias rigurosas, no modificables arbitrariamente y que fuerzan a los hombres a adoptar determinadas formas de vida social, son las relaciones de producción: relaciones humanas, cuya especie está determinada por el modo de producción de una actividad, a su vez, humana. Como el carácter de estas relaciones, al menos por lo que se refiere a la mayor parte de la historia hasta la fecha, permanece desconocido, las clases sociales son impulsadas a acciones, de las que hay que hacer responsables a causas completamente distintas de las motivaciones previamente dadas [52].

No hay que ir muy lejos para comprender el criterio de Engels de la existencia de fuerzas actuantes detrás de los motivos conscientes. Pregúntese tan solo, por ejemplo, con qué móviles va el empresario al mercado. Ciertamente, para vender las mercancías y obtener el precio más alto posible. Pero él y los demás productores están llevando mercancías al mercado hasta que la venta se paraliza, el precio se hunde y se llega a lo contrario de lo que los empresarios quieren lograr. La cooperación de muchos hombres y de sus móviles es algo distinto que el móvil para el obrar de un individuo, porque de la acción conjunta de muchos hombres surge una legalidad, que se opone a los individuos como una limitación a su libre querer, es decir, no son ya sus motivos los únicos que determinan su obrar, sino también aquellas fuerzas legales que están detrás de ellos. Los acontecimientos de la especie aquí descrita son plenamente comprensibles como secuen-

cias «psíquicas», en el sentido de Sombart. Pero este es para él «un punto de partida completamente inalcanzable... El retroceder detrás de los motivos humanos es fundamentalmente inadmisible. Con ello anularíamos por completo el conocimiento comprensivo. Este se levanta y cae con la máxima de que las causas 'últimas' en todo acontecer cultural son motivos humanos... y precisamente... estos motivos son motivos de libertad» [53].

c) *La ley sociológica y el «comprender»*

La conciliación de la consideración causal y el «comprender», en el pensamiento sociológico, es realizable sin contradicción. ¿Qué sucede con la ley misma? En tanto le esté señalado el cometido de elevarse por encima de los hechos singulares y de ponerlos en una conexión legal, ¿no trasciende con ello el círculo de lo comprensible, como afirma Rickert? Sombart, que en el «comprender» está de acuerdo con Rickert, se aleja de él —nuevamente no sin contradicción— precisamente aquí; a pesar de que él solo concede validez a la libertad de la voluntad y de que no quiere saber nada de una legalidad social rigurosa, se pregunta: «¿No conoce acaso la convivencia social del hombre la relación de la necesidad del ser y el acontecer? ¿No tiene acaso también lugar este pensamiento en una ciencia social, es decir, podemos desnudarlo de su ropaje metafísico? Así se plantea la cuestión de la legalidad (y de las leyes) de la economía, si partimos del punto de vista de la economía nacional comprensiva. La cuestión de toda ciencia cultural y de toda la historia es esta: si se la libera de los lazos de la ciencia natural, ¿recurre irremisiblemente al remedio universal de la 'intuición creadora', es decir, tiene que recaer en el irracionalismo o convertirse en metafísica?» [54].

Sombart contesta su propia pregunta negando la posibilidad de leyes empíricas, en la forma en que las conoce la sociología causalempírica. En cambio, hay que admitir una cierta regularidad en todo el acontecer social, por lo que la «ciencia de la cultura» tiene que contentarse con buscar «reglas» y «semejanzas», las cuales bastan por completo para fundamentar una ciencia (que aspire a concebir el acontecer no como fortuito, sino como necesario). La distinción aguda que hace Sombart entre regla y ley exige un análisis más detenido de esta tesis.

En realidad, existe tal diferencia. La regla es un simple hecho de la experiencia, que deriva su validez general de la posibilidad de que, en circunstancias iguales —en la sociología, estas circunstancias son las condiciones exteriores en que los hombres viven, así como la estructura psíquica de estos, las cuales se presuponen constantes e invariables—, los individuos se comporten, en su gran mayoría, de una manera determinada.

Al determinar de una manera más minuciosa la regla, encontramos los siguientes momentos que la caracterizan: en primer lugar, la regla es estática. Esto significa que cuando las circunstancias cambian no tiene ya validez, porque está ligada a los presupuestos establecidos una vez para ella. La regla está, pues, abstraída de la corriente en que se encuentran todas las circunstancias sociales y, por tanto, de la característica peculiar y más importante de la historia. El mismo Sombart define con mucha razón la regla de la manera siguiente [55]: Las reglas están «limitadas a un angosto círculo de condiciones. Las condiciones se cumplen casi siempre tan solo en determinados lugares y en determinados momentos». En otras palabras: para cada circunstancia especial, recién aparecida, hay que establecer en principio una regla nueva. Sin embargo, esto lleva, en el mejor de los casos, a una tipología de las re-

glas, pero no a una legalidad. En segundo lugar, la regla es psicológica. Parte del hombre singular y de su manera psicológica de reaccionar ante una situación determinada, que es fundamentalmente común a todos los hombres. Transfiere el comportamiento del hombre singular a una multitud de individuos que viven en iguales circunstancias, por supuesto, teniendo en cuenta en lo posible las circunstancias subjetivas concomitantes, de manera que la regla vale siempre como promedio. En tercer lugar, la regla solo tiene validez para una conexión simple y aislada, haciendo caso omiso de toda una serie de otras conexiones, de manera que renuncia a poseer una necesidad incondicionada. En el mejor de los casos, tiene una pretensión de necesidad limitada, porque no hay argumentos para demostrar que se mantiene prácticamente siempre y de una manera incondicionada. El fundamento de esta pretensión radica en que a la regla le falta una fundamentabilidad lógica completa y cerrada, como existe para la ley. En cuarto lugar, lo que es más importante: la regla social no es una categoría del pensamiento sociológico, sino del pensamiento psicológico «científico-natural», puesto que la regla a la manera científico-natural se establece mediante la observación de varios sucesos similares de la experiencia y mediante la generalización de los mismos, mientras que la sociología no generaliza de esta manera, sino que se ocupa de una legalidad relacional «individual» —utilizando esta palabra en el sentido de Rickert—, a la cual se llega partiendo de elementos de la experiencia, aun cuando solo se presenten una sola vez, con la ayuda de derivaciones lógicas rigurosas. Las leyes de la sociología, a pesar de su carácter tendencial, poseen una necesidad no meramente limitada, sino incondicionada; esto al menos en el sentido de que, con arreglo al decurso de los presupuestos admitidos, solo se pueden deducir así y no de otra

manera, mientras que cada regla puede ser también concebida como actuando en otra forma cualquiera. Con ello se comprueba una propiedad muy importante de la ley: la ley sociológica es comprensible en el fondo por el encadenamiento de sus elementos, aunque estos se den una sola vez, mientras que la regla solo abarca descriptivamente simples hechos de la experiencia.

Por ello hay que tener en cuenta que la ley presupone la regla, porque sin el conocimiento del similar comportamiento psicológico de los hombres en la vida social, tiene que naufragar todo pensamiento suprapsicológico dirigido hacia el todo de la sociedad. Pero la diferencia fundamental entre regla y ley consiste en que la ley se esfuerza por abarcar las mutaciones de las circunstancias: es dinámica. En virtud de este último hecho, la ley sociológica se coloca en una oposición tajante con la ley científico-natural [56]. A la ley de la ciencia natural no solo es extraña la consideración de la mutación de las circunstancias, sino que, para ser formulable, incluso presupone circunstancias invariables; aquí la exploración tiene que hacer abstracción de la mutación de las circunstancias. Contemplado el todo de la naturaleza, da la impresión de un complejo «irracional» invariable o que solo varía imperceptiblemente, integrado por elementos simplemente agregados en su disposición originaria. La legalidad de la mutación de las circunstancias naturales mismas desempeña en la ciencia natural un papel insignificante. Incluso la exploración científico-natural relacionada con los organismos vivos no conoce ninguna dinámica de las condiciones naturales que tenga influencia sobre el desarrollo de las especies animales y vegetales, y más bien presupone, a la inversa, la armonía de la naturaleza exterior, a la que se adaptan las especies, considerando que toda alteración violenta constituye una catástrofe «fortuita».

En la sociología, las cosas suceden de una manera completamente distinta. El hombre dotado de conciencia altera constantemente las condiciones bajo las cuales vive. Para él, la dispersión originaria de los elementos de la naturaleza exterior, el hecho de que sea precisamente así y no de otra manera, es un hecho que ya no es mutable y que hay que aceptar simplemente. Pero, a pesar de ello, el hombre construye sus condiciones vitales en la naturaleza exterior, toda vez que utiliza de las más diversas maneras las fuerzas que la naturaleza pone a su disposición, y sus formas de utilización cambian y se complican constantemente. Puesto que él hace de la naturaleza exterior una sirvienta de su inteligencia, él se convierte en su señor y crea constantemente para sí sus propias condiciones vitales, demoliéndolas siempre una y otra vez y levantándolas de nuevo sobre una base más elevada. Las condiciones vitales de las que depende la sociedad se convierten así en objeto de la conciencia y, por subordinarse al hombre, en objeto de una legalidad, que proporciona la base fundamental para la configuración de toda la sociedad desde dentro, es decir, no solo mediante fuerzas extrahumanas, sino también por el hombre mismo.

El hombre activo es por ello no solo producto de las circunstancias y por tanto objeto, sino que, en tanto en cuanto altera también las circunstancias, haciéndolas objeto de su actividad, es también sujeto. Si se conciben las circunstancias como proceso y como un producto de la actividad humana misma, entonces no se las puede entender ya como una suma de «objetos de la naturaleza». Ahora se invierte con razón el punto de partida, en el sentido de que los objetos de la naturaleza no dictan al hombre de una manera independiente desde afuera, sino que se dejan dictar por la manera de actuar del hombre. Pero el que, a pesar de ello, no se haya

pronunciado la palabra idealismo, sino que se ha permanecido por completo en el punto de vista materialista, se debe a una polémica anterior con Wittfogel. En este respecto, es importante que las llamadas circunstancias «exteriores», en el sentido del pensamiento dialéctico, no sean entendidas sino como un proceso originado por el mismo hacer social y, por tanto, que todo acontecer social sea entendido igualmente como un acontecer conscientemente determinado, como algo «espiritual». En otras palabras: el carácter unitario de la sociedad en la sociología dialéctica no se rompe porque la sociedad forme un todo con arreglo a la conciencia, que lleva en sí las condiciones de su configuración histórica.

También Georg Lukàcs se aproxima a esta concepción de la sociedad, cuando escribe, apoyándose fuertemente en Marx: «En tanto que lo económico se concibe igualmente como cosidad objetiva —es decir, como algo mecánico—, a la que se opone lo psíquico, la interioridad, se pasa por alto que precisamente la verdadera revolución social solo puede mostrar la transfiguración de la vida concreta y real del hombre y que lo que se suele llamar economía no es otra cosa que el sistema de las formas de objetividad de esta vida real» [57]. Para una mejor comprensión de este párrafo añadiremos que las expresiones cosificación (o «cosidad») y «formas de objetividad» significan en Lukàcs algo completamente distinto. Cosificación es el movimiento de la vida social que se refleja en el pensamiento burgués como propiedad de las cosas; forma de objetividad significa, por el contrario, aquel acontecer social que se agrupa en torno a los objetos y del cual se ocupa la economía política. Esta forma de objetividad en la economía política era la «economía» que los marxistas que adoptaban una actitud «materialista» exagerada hacían aparecer como mecanismo natural,

del que derivaban el resto del acontecer social e ideológico. La forma de objetividad de la economía puede reducirse a que el proceso económico solo es comprensible teoréticamente cuando se le descompone en relaciones cuantitativas y se le concibe como un «proceso de abstracción» [58], lo que a su vez solamente resulta posible a través de la forma de la mercancía. Si la forma de objetividad no se concibe como abstracción, para los fines de la comparabilidad cuantitativa (único modo de que la economía sea posible como ciencia), sino como propiedad de las cosas mismas, independientes del hombre, no como proceso natural humano, sino como proceso natural «inhumano», entonces la forma de objetividad se convierte en cosificación.

Pero ¿de qué otra manera hay que entender en concreto las circunstancias o las condiciones, si no es como naturaleza objetiva? Con la afirmación de que las circunstancias naturales no son sujeto, sino objeto de la actividad humana, no se ha indicado todavía dónde radican las circunstancias que condicionan el desarrollo de la sociedad, si es que no están en la naturaleza exterior. Las condiciones, si no son solamente naturales, entonces son otra cosa. Pero ¿qué son entonces? La respuesta, que solo es posible en el sentido del pensamiento dialéctico, tiene que ser esta: son relaciones sociales y concretamente relaciones en las que entran los hombres entre sí «en la producción de su vida». En su conjunto, se califican de «relaciones económicas», en las que al individuo le está asignado su lugar con toda precisión, las cuales responden a las necesidades económicas de toda la sociedad, son inalterables por el individuo y dominan su hacer; los miembros singulares de la sociedad dependen unos de otros y la producción no es concebible sino como producción social. Por ello, no se trata de la cuestión psicológica de si el miembro singular de la sociedad puede

o no ser trocado por otro, sino solamente de la verificación sociológica de que el trueque acontece tan solo a expensas de otros individuos. Expresado en términos generales: las relaciones económicas no tienen un carácter fortuito, sino un carácter estructurado, indican una necesidad que afecta a toda la sociedad y ordenan la multiplicidad individual según determinados principios. Pero esta necesidad es legal y no está sometida a alteraciones de dependientes del querer humano consciente (aunque sean conforme a la conciencia) ni del querer humano arbitrario. La expresión más manifiesta y sociológicamente más importante de esta vinculación social de los individuos es la clase, a través de la cual se determina plenamente por primera vez el individuo, de acuerdo con su afiliación social.

Con las «relaciones de producción» se ha adquirido un concepto de circunstancia opuesto al concepto naturalista, que a menudo se le hace pasar equivocadamente como dialéctico, y al mismo tiempo significa algo distinto a lo que el científico natural acostumbra entender por circunstancia o condición. En la ciencia natural, la aceptación de circunstancias inmutables es el presupuesto más importante para el establecimiento de leyes. En la sociología, las circunstancias tienen que ser concebidas como procesos que se subvierten constantemente. Si el científico natural hace abstracción del acontecer concreto de la naturaleza, en el sentido de aceptar como invariables las condiciones para el acontecimiento en observación y, bajo este presupuesto, espera secuencias invariables, en la consideración de la historia este punto de vista pierde todo sentido empírico, porque ni es posible la experimentación histórica ni las condiciones en que la historia se desarrolla permanecen en la realidad completamente inmutables. Las circunstancias son ellas mismas un trozo de historia, actúan no fuera sino dentro del acon-

tecer y, por ello, forman parte del acontecer «espiritual lleno de sentido». Por ello, la historia lleva el sello de algo que sucede una sola vez, de lo «individual», a diferencia del resto de la naturaleza, en la cual para cada huevo rige la misma evolución y para cada palanca la misma ley de movimiento.

Fue Rickert, el más importante de los teóricos del «comprender», quien elaboró con agudeza esta distinción, en sus investigaciones sobre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, aprovechando la ocasión para criticar la sociología. La diferencia propiamente dicha entre el acontecer natural y el acontecer social, que está fundada sobre la implícita mutación de circunstancias en lo histórico, no la ha conocido tampoco Rickert[59]. Por ello, de la diferencia entre la naturaleza y el mundo social saca él la consecuencia de que el querer descubrir leyes en la historia tendría que conducir a descuidar justamente lo que, en su opinión, es más valioso en la historia, o sea, lo individual. Sobre ello basa Rickert la primacía científica de la ciencia del espíritu sobre la sociología, y discípulos e intérpretes posteriores de Rickert han tratado incluso de inferir de sus investigaciones la imposibilidad de una sociología como ciencia positiva. Esta crítica parte de la opinión de que la sociología se afana por descubrir leyes, en el sentido de la ciencia natural. Pero aquí radica el error del crítico. El concepto de ley no es ya, dentro de la ciencia natural, tan unívoco como quisieran los amigos exagerados de la «exactitud», a quienes gustaría reducir todo a una fórmula. Junto a la forma de ley orientada hacia lo cuantitativo, de la cual se sirve la matemática —con la mayor claridad en la mecánica—, hay leyes de índole cualitativa, como las de la teoría darwiniana o las de la psicología[60]. La diferencia radica, en definitiva, en la diferenciación de dos formas de la causalidad: la causalidad mecánica, que actúa en la naturaleza

«inerte», y la causalidad de los incentivos del organismo vivo. Pero junto a estas dos formas, hay todavía una tercera, que es la causalidad de la conciencia. En ella, el papel de la conciencia y su facultad de orientarse a objetivos y fines establecen una especie de relación de causa a efecto, que no concuerda con el encadenamiento causal mecánico ni con el biológico, y no puede ser ya identificada.

En las explicaciones de Rickert desempeña también un papel central la particularidad de la vida histórico-social frente al acontecer natural. Este papel encuentra su más clara expresión en el concepto del «comprender».

Rickert ha colocado el «comprender» sobre una base gnoseológica y metodológica firme. En el centro del pensamiento de Rickert hay dos puntos de vista, que se confunden en uno solo, los cuales arrojan una nueva luz sobre el campo del saber y lo dividen: el problema del «comprender» mismo y la cuestión acerca de la esencia y el valor de ambas posibilidades del pensamiento científico, esto es, de la ciencia «generalizadora» y de la ciencia «individualizadora». Ambas especies de ciencia son aplicables a todos los objetos del saber humano. La separación usual de la ciencia según los puntos de vista de la «naturaleza» y del «espíritu» es rechazada y en su lugar se coloca la división de las ciencias, según que abarquen lo que sucede una sola vez o lo general. Ambos métodos son aplicables a la vida espiritual y social. Con ello se admite la posibilidad de una sociología generalizadora que establezca leyes. Pero como esta no puede hacer sino poner «un género de objetos bajo un sistema de conceptos, que tiene por fin valer para cada ejemplar que se quiera», es decir, llegar a leyes a través de la abstracción de lo esencial en los fenómenos singulares y su recopilación bajo un concepto común a ellos, la ciencia pierde de vista justamente

aquel lado de la vida humana que solamente puede captar la visión comprensiva de los hechos individuales de la historia. Así como para la ciencia natural el «comprender» tiene que permanecer eternamente cerrado, porque ella solo puede «explicar» exteriormente, pero no puede penetrar nunca en la esencia interna (no comprensible para el espíritu humano) de los procesos de la naturaleza, esta delimitación vale también para aquella ciencia de la vida psíquica que, por encima de la consideración de lo que sucede una sola vez en la historia, se adhiere espontáneamente a la abstracción generalizadora. Esto sucede en la psicología, en la misma medida que en la sociología, las cuales caen por ello fuera de la «ciencia cultural», como llama Rickert a la «ciencia comprensiva individualizadora», y tienen que ser incluidas entre las ciencias naturales explicativas, «no comprensivas». El «comprender» ayuda así a Rickert a trazar una línea de separación entre la ciencia cultural y la ciencia natural, la cual pasa por medio de la vida espiritual y está orientada hacia el hombre que fija fines y se encamina hacia valores. En la historia, en la que todo acontecer está referido a normas, en la que la fijación de fines presta un valor individual al acontecimiento singular y a la personalidad histórica —a ambas cosas llama Rickert «individuales»—, todo adquiere un carácter único, irrepetible y peculiar; en la historia, todo se nos aparece como particularidad, que hay que explicar por la peculiaridad del hombre de ser un ente que adopta posiciones conscientemente: como un hecho histórico que solo puede comprenderse plenamente en su unicidad. Todo intento de generalización de los fenómenos individuales solo es posible descuidando lo más interesante y lo más importante, que es el lado anímico-espiritual de la historia. Pero, sobre todo, el científico no puede permitirse descuidar justamente aquello que da sentido

a la historia, esto es, la penetración comprensiva en su contenido. En realidad, la consideración de la exterioridad sociológica puede convertirse en medio auxiliar de la exploración histórica, con lo cual Rickert concede a la sociología un cierto valor propio, pero al mismo tiempo tiene que llamar constantemente la atención sobre la gran superioridad de la consideración histórica sobre la sociológica.

Así, el orgullo de la sociología por su capacidad de rendimiento científico y el menosprecio que los sociólogos suelen sentir por los historiadores de la naturaleza es desenmascarado como vacía imaginación, y la sociología es relegada a un lugar modesto, donde puede perseguir las hipótesis legal-causales que tenga a bien, mientras que, al mismo tiempo, la historiografía recoge con su «comprender» las flores más hermosas del jardín multicolor del mundo histórico. Lo que la sociología no puede lograr nunca forma parte del círculo propio de cometidos del pensamiento histórico: sondear, mediante la penetrante intuición, que es el único método que se amolda realmente al «comprender», el sentido y el contenido de las personas, las acciones y los acontecimientos. Con la elevación de la intuición a método científico, Rickert ha abierto de par en par la puerta a los nuevos metafísicos sociológicos, que sienten por el concepto de causalidad una profunda repugnancia. A pesar de ello, el mismo Rickert se ha atenido a la causalidad, aun cuando, fuera de ella y junto a ella, ve en la intuición un medio de conocimiento imprescindible para todo lo psíquico. El que después se haya eliminado la causalidad y se haya conservado la intuición no ha sucedido, desde luego, sin culpa suya.

Por lo que se refiere al problema de la intuición, vamos a tratarlo aquí brevemente. Ciertamente, lo psíquico solamente puede ser conocido mediante lo psíquico, es decir, el presupuesto más importante

para comprender los acontecimientos psíquicos es la capacidad de reproducir la vivencia de su contenido, posibilitada por la homogeneidad de la estructura psíquica del objeto y del sujeto de la consideración. Aquí hay que buscar una de las raíces de lo que se llama intuición. La otra está en la propiedad de la conciencia de pensar las cosas no aisladamente, sino en su completa conexión, como totalidad[61], de donde se explica el curioso fenómeno del destello, que desempeña un cierto papel en todo pensamiento, incluso en el científico. La intuición no es otra cosa que la capacidad resultante de la estructura de la conciencia humana de abordar la captación de un objeto mental también del modo aquí designado. La índole intuitiva de la relación espiritual con el mundo circundante es un presupuesto psicológico importante de la imaginabilidad racional y tiene la peculiaridad de acompañar a esta paso por paso. Pero allí donde se intenta convertir la intuición en el único método sustitutivo del pensamiento racional científico, allí donde por tanto la objetividad racional es desplazada por la subjetividad psicológica, se llega irremisiblemente a una metafísica pura, en la cual está suprimido todo control racional.

De las demás concepciones de Rickert, está indudablemente justificada aquella que ve en el hombre un ser que adopta posiciones y es, por tanto, valorador. Igualmente indiscutible es el hecho, de aquí derivado, de que la historia representa una secuencia de acontecimientos individuales, puesto que, en realidad, todos los hombres, junto a sus objetivos de tendencia homogénea, determinados por su pertenencia a una clase, tienen también sus objetivos especiales, que nunca se parecen unos a otros, y consiguientemente, modos de comportamiento individuales. Además, no puede discutirse que científicamente es posible investigar en sus respectivas par-

ticularidades las individualidades históricas, entre las cuales hay que entender, según Rickert, no solo las personas, sino también sucesos, como guerras, revoluciones y fenómenos culturales.

Pero si se argumenta partiendo de la visión del carácter de lo histórico, hay que rechazar que el comprender sea desplazado en todos los casos por la «generalización» sociológica. Por muchos que sean los sistemas sociológicos a que alcance esta objeción, no alcanza a la sociología dialéctica, porque precisamente ella puede mostrar cómo su modo de ver es lo que hace posible un entendimiento más profundo y, con ello, el comprender la historia, en virtud del cual el fenómeno singular, aparentemente aislado y por consiguiente «fortuito», es reintegrado al medio del todo relacional social del que procede.

Como las circunstancias económicas no son otra cosa que un sistema de relaciones humanas, que en su conjunto representan tan solo una parte estructural frente a otros factores estructurales —ideológicos—, cada sociedad solamente puede ser comprendida como algo total en cuanto sistema de relaciones estructurales; y sus partes solamente pueden agotarse en su contenido total si se las considera en estrecha conexión con el todo social. Y cuanto mayor sea el rigor con que puedan fundamentarse las leyes que dominan una totalidad social, tanto más profunda será la visión de la significación y la esencia de los sucesos históricos y tanto mejor se comprenderá también su contenido histórico-social. Por ello, no se pierde nada de la captación del lado «anímico-espiritual» de los sucesos. Pero con cuánta agudeza se ha mofado el mismo Marx de todo lo que puede incluirse dentro de los conceptos (que han llegado a hacerse célebres) de «cosificación» y «fetichismo», de aquellos fenómenos característicos del pensamiento que no está en situación de concebir los acontecimientos sociales como

humanos y, por tanto, tampoco como psíquicos. Este lado de la dialéctica marxista no habría podido escapar tampoco a Rickert si no le hubiese obstaculizado el camino una limitación especial de su concepción: la equiparación, tomada de una manera no crítica e incluso presupuesta simplemente como evidente por sí misma, de la generalización científico-natural y la generalización sociológica, y la noción dogmática de que ambas se apoyan gnoseológicamente en principios completamente iguales. Después que Rickert ha hecho pasar la ley sociológica por una simple variedad de la ley científico-natural, no le resulta difícil ver en la abstracción legal de la sociología una violación de lo «comprensible» de la historia, una violación que se realiza en virtud de que lo heterogéneo en el acontecer histórico es metido a la fuerza, de una manera superficial y sumaria, en el compartimiento de lo homogéneo.

El análisis del concepto sociológico de circunstancia ha dado por resultado que el proceso social se represente esencialmente de manera distinta que el acontecer en la naturaleza exterior y, por ello, se entiende por sí mismo que el concepto sociológico de ley tiene que ser distinto al científico-natural. En realidad, en el terreno de la generalización consciente, en el sentido científico-natural, es también posible, como prueba la existencia de la psicología, tratra de poner «bajo un concepto» lo abstraído de la diversidad psíquica de los individuos y lo común a ellos. Sin embargo, no puede acentuarse suficientemente que la psicología y la sociología están situadas en planos distintos del pensamiento científico y que parten de factores completamente diferentes: aquella, del individuo que permanece inmutable; esta, de la sociedad que, en realidad, está integrada por individuos, pero que representan esencialmente un todo relacional que se transforma constantemente y del cual el individuo aislado tiene que evidenciarse

como mera ficción. La certidumbre social es para el hombre singular una característica de su existencia tan principal como su presencia en cuanto singularidad psicológica. Según que sea uno u otro lado el que se toma como tema de elaboración científica, surge la sociología o la psicología, sin que por ello se pierda lo «individual» en la sociología.

Como totalidad en la que el individuo está en relación con los demás individuos y con el todo, la sociedad forma un ensamblaje estructural: lo uno estructural no solo es condición para lo otro, sino que lo uno está contenido en lo otro y solo está lleno de sentido en virtud de lo otro. Solo a través de esta referibilidad funcional interna de las partes entre sí se convierte el todo realmente en totalidad. Aquí radica la diferencia con la captación del todo de la naturaleza. Para nosotros no existe todavía una relación funcional-estructural de las partes de la naturaleza. La naturaleza en cuanto todo se da en el espíritu humano como una imagen de fenómenos naturales fortuitos, que se yuxtaponen simplemente en la modalidad de su ser, que se colocan unos junto a otros de una manera inconexa, para los cuales no existe todavía ninguna ley unitaria, por lo que la fórmula universal de Laplace tiene que permanecer como un sueño irrealizable por el momento. El mismo Rickert dice en sus *Límites a la formación de los conceptos científico-naturales*[62]: «Los acontecimientos mecánicos, ópticos, acústicos, térmicos, eléctricos, están todavía ante nosotros como una diversidad.» La ley natural no puede por ello referirse nunca al todo de la naturaleza, sino solamente a sus partes. Es verdad que existe una cierta homogeneidad, pero esta homogeneidad no representa una legalidad propiamente dicha, sino que habla tan solo de la imposibilidad de que en el mismo lugar y en el mismo tiempo estén en actividad acontecimientos que se contrarresten entre sí. A pe-

sar de ello, pueden observarse simultáneamente y en el mismo lugar dos o más secuencias legales paralelas sin relación recíproca. Por ejemplo, un trozo de metal puede seguir la ley de la gravedad, sin que la carga eléctrica existente en el mismo sea por ello afectada, ya que sigue leyes propias, independientes de la gravedad. La afirmación de Kant, de la irrealizabilidad del propósito de demostrar la unidad del mundo de una manera teórica, sigue todavía sin refutar. La reducción del cosmos a un principio legal unitario sigue siendo un ideal científico, al cual la ciencia natural se acerca paulatinamente, pero, a causa del carácter de la extrañeza y exterioridad ya descrito que adopta frente al hombre, se convierte en un proceso gnoseológico infinito. Pues incluso allí donde se observan leyes iguales rigiendo sucesos naturales iguales, aun cuando siempre aislados, no se da ninguna relación interna que vincule a las secuencias a y en los objetos, en el sentido de que los fenómenos que caen bajo una ley estén también ligados internamente entre sí. La ley natural sigue siendo una generalización obtenida a base de la observación de sucesos aislados. «Incluso las leyes naturales más especiales, si es que quieren merecer el nombre de 'ley', tienen siempre que valer para muchas cosas y sucesos individuales tomados al azar» [63].

La ley sociológica vale, en cambio, no para muchas cosas tomadas al azar, sino ante todo para las relaciones de estas cosas entre sí. Cuando Rickert opina que «solo importa el hecho de que el concepto hallado en un objeto único tiene que ser válido, no obstante, para una incalculable cantidad de objetos no observados» [64], caracteriza con ello, de una manera certera, la ley científico-natural, pero no la ley sociológica, para la cual lo común en los objetos no dice nada, sino que, apoyándose en la comprensibilidad interna de los sucesos, pregunta por la necesidad legal de la relación entre ellos. De esta manera

se cumple sorprendentemente el deseo de Rickert de salvaguardar lo individual, porque frente al mal entendido de Rickert resulta evidente que la sociología significa un sistema científico en el que lo universal no se sacrifica a lo general, sino que, por el contrario, predomina el afán de encontrar las leyes en las relaciones de los fenómenos individuales de la sociedad. La expresión «individual» está empleada en el sentido de Rickert y, por tanto, no se refiere meramente al individuo, sino también a todo suceso singular complejo de la historia, integrado por las acciones de muchos individuos.

Con ello se comprueba que la sociología solo es erigida en tanto que se abstrae de los individuos, en tanto que realiza un aislamiento de los mismos, que, por lo demás, solo existe como ilusión. Solo entonces encuentra lo individual su lugar apropiado, porque solo partiendo del todo social puede ser comprendido, es decir, puede extraerse su riqueza de posibles determinaciones. Pero también esta abstracción es tan únicamente aparente, porque tan pronto como lo individual es descubierto y establecido como momento del todo, la consideración retrocede a lo individual, que es a lo que se presta plena atención, por supuesto no ya sobre el terreno del aislamiento o, lo que es lo mismo, de la deformación mental del objeto del pensamiento, sino en el marco de una conexión dialéctica amplia. La destacada significación del materialismo histórico para la exploración comprensiva de la historia se conoce precisamente en que ha hecho posible la concepción de la sociedad como una totalidad relacional, pero queda por responder la pregunta de Rickert acerca de la consideración que el materialismo histórico concede a lo individual. ¿No le apretará tanto la camisa de fuerza de la legalidad de la economía-ideología que se le escapa lo «esencial», es decir, lo realmente individual?

A primera vista, puede parecer que Rickert tiene razón en sus consideraciones contra el materialismo histórico. Porque lo que se ha manifestado sobre la relación legal de la economía y la ideología en el materialismo histórico vale para toda la historia o, como diría Rickert, tal relación generaliza la diversidad y la pone bajo un concepto. Pero en el materialismo dialéctico, el llamado modo de pensar «histórico» desempeña un papel especial: las leyes de la sociología no poseen validez para toda la historia, sino solamente para épocas históricamente delimitadas y que suceden una sola vez («individuales»), y en principio pueden ser también conocidas como incondicionalmente correctas, aunque se observen tan solo en un objeto único y se cumplan una sola vez. Esta contradicción aparente se resuelve tan pronto como se ha comprendido que el materialismo histórico, visto en sí mismo, representa una mera ley básica, que solo adquiere sentido a través del cumplimiento del requerimiento en ella contenido, de investigar en concreto la historia, de acuerdo con el punto de vista histórico-económico, y de colocarla en la conexión general económico-materialista correspondiente [65]. La teoría general del materialismo histórico, por ejemplo, no dice nada sobre la esencia y la diferencia entre la ordenación social feudal y la capitalista; es, por así decirlo, solo una introducción a la investigación de las leyes de las distintas épocas históricas. El fin del materialismo histórico solo se logra cuando se investigan en concreto los múltiples fenómenos de la historia y se establecen leyes para las individualidades, que, a su vez, representan totalidades, en virtud de cuyas leyes cada fenómeno singular (individualidad) que nos interesa es descrito de nuevo y con más riqueza de lo que antes era posible. Estas leyes son, por tanto, leyes de la unicidad, y tienen validez incondicionada, aunque solo hayan sido observadas una única vez. Prác-

ticamente, en la realidad social efectiva hay que contar siempre con la repetición de situaciones sociales similares (un capitalismo naciente en la India, por ejemplo, seguirá leyes análogas a las del capitalismo europeo). Incluso en este caso es tomada rigurosamente en cuenta la diversidad individual, lo cual conduce o bien a la visión de nuevas leyes parciales o bien a la adaptación de las leyes de que se trate a los momentos que marcan la pauta para el caso singular. La sociología, a diferencia de la ciencia natural, puede permitirse un modo de proceder semejante, porque la esencia de la ley sociológica no hay que buscarla en su validez para una multitud de objetos cualesquiera, sino precisamente en su sustancia legal comprensible y, por ello, también derivable de presupuestos que aparecen una sola vez. Las leyes sociológicas no cambian nunca este carácter suyo así determinado, siguen siendo leyes de la unicidad, con arreglo al principio gnoseológico que les corresponde, son ellas mismas individualidades de la historia, solo que, en cuanto leyes, abarcan algo más que situaciones simples y que complejos del acontecer aislados, esto es, abarcan a su vez relaciones.

Paul Bart dice en su libro *La filosofía de la Historia*[66] que «aunque la historia transcurre siempre y en todas partes sin repetición, podría, sin embargo, encontrarse una trayectoria legal incluso para este proceso que acaece una sola vez...» Pero no basta con esta comprobación. Porque puede pensarse que también la ciencia natural establece leyes para secuencias que se dan una sola vez, y esto con tanta mayor razón cuanto que, desde un punto de vista adoptado de propósito de una manera completamente distinta de la que suele adoptarse en la sociología, las leyes científico-naturales expresan también relaciones entre los fenómenos. No obstante, una observación única semejante no basta para

la formulación de una ley, porque nunca podemos tener certeza de si el proceso observado no ha sido una mera casualidad. Solo a través de la repetición constante adquirimos la segura convicción de tener ante nosotros una ley.

Otra cosa completamente distinta sucede con las observaciones de relaciones legales de la vida social. La certeza de tener ante nosotros una ley la proporciona la facultad de comprensión de la estructura lógico-consciente, que excluye de antemano otra secuencia. Puesto que los procesos sociales no se contemplan simplemente desde afuera como los sucesos naturales, sino que perviven también simultáneamente en el proceso racional de la aprehensión, de manera que pueden comprenderse desde dentro como acontecer psíquico, resulta que en un proceso que tiene lugar una sola vez se descubre también su necesidad y su legalidad. Nosotros no podemos comprender por qué el agua hierve justamente a 100 grados y no a 104, pero puede comprenderse bien por qué en la economía capitalista impera la ley de los rendimientos decrecientes y por qué la era del liberalismo tiene que seguir a la del imperialismo.

La sociología dialéctica no pregunta, pues, lo que hay de común en una serie de fenómenos sociales singulares. Para la ley de la gravedad es completamente indiferente el estado del objeto que cae. La legalidad científico-natural anula las cualidades, y es por ello, en cierto modo, adialéctica. Cuando consideramos dialécticamente los procesos naturales, lo hacemos aparte e independientemente del modo como los considera usualmente la ciencia natural. En la sociología dialéctica, a pesar de la anulación dialéctica de lo singular en lo general, las cualidades se conservan en la forma de su nueva determinación, en virtud del retroceso a lo singular que lleva consigo aquella. César o Napoleón siguen sien-

do «ellos» mismos, la filosofía kantiana permanece también como fenómeno único que merece saberse, y esto completamente dentro del marco de su alineación sociológica en las relaciones legales generales.

Una dirección sociológica que intenta poner bajo leyes generales la diversidad del mundo histórico, a la manera como lo hace la ciencia natural, es, por ejemplo, la dirección filosofizante de la sociología, la «sociología formal». Esta representa de la manera más consecuente el punto de vista científico-natural en la exploración histórica y está, por tanto, en franca oposición respecto al método de la dialéctica. La consecuencia es que la «sociología formal» tiene que abandonar en absoluto el terreno de lo sociológico y buscar la ayuda de la psicología, pero esta, como psicología social, no es capaz de rendir más que lo que es común a toda la psicología, ateniéndose para ello a las relaciones individuales válidas para todos los tiempos y para todas las sociedades. Por ello, se le escapa lo esencial de la historia, puesto que establece «leyes» que, como escribe una vez Leopold von Wiese, parecen «cáscaras vacías». Lo que existe en los sistemas sociológicos situados entre estas dos grandes antípodas teóricas, la sociología formal y la sociología dialéctica, se aproxima unas veces a uno y otras veces al otro punto de vista, se inclina unas veces al pensamiento científico-natural y otras veces, aunque mucho más raramente, al pensamiento dialéctico, por lo cual hay que apreciarlo en concreto, con arreglo a los dos puntos de vista.

Con la demostración de la invalidez de la crítica de Rickert se viene abajo la crítica igualmente «comprensiva» de Sombart, y queda por analizar todavía lo que es capaz de rendir el propio punto de vista de Sombart.

Recuérdese que Sombart, a pesar de su adhesión a la libertad de la voluntad, plantea la cuestión de si la convivencia social de los hombres no conoce

la relación de necesidad del ser y el acontecer. Sombart sabe que esta cuestión lleva también en sí otra cuestión: la de la posibilidad de la ciencia de las leyes. La respuesta que él le da es desconcertante: la necesidad y la legalidad solo se dan en el terreno de lo lógico-gnoseológico, como propiedad de la conciencia, como legalidad de la conciencia, pero no en la experiencia, no en la «esfera de los resultados», es decir, en la esfera del acontecer empírico [67]. En contraposición a ella está la «esfera del sentido». Esta es la esfera del acontecer consciente puro, unica donde dominan la necesidad y la legalidad. Pero las leyes de la esfera del sentido son de índole exclusivamente lógica, tienen un carácter más o menos formal y, por tanto, un contenido que abarca más o menos la realidad. Sombart pone ejemplos de tales leyes: «si el fondo del que se pagan los salarios es de una magnitud dada, el importe de los salarios no puede exceder del mismo» [68]. O bien: «El afán de lucro es una parte necesaria del sistema económico capitalista» [69]. Junto a estas, hay todavía «leyes» de la esfera de los resultados, pero se limitan solo a reglas, uniformidades y tendencias, y todas ellas se derivan de la homogeneidad de las «causas de motivación» y de la «configuración de los motivos». Son reglas psicológico-estáticas, al modo como se han definido más arriba.

Resulta evidente que la «legalidad» de Sombart se limita, de una parte, a la legalidad lógica y, de otra parte, a la regularidad, y que por tanto él solo conoce leyes estáticas. Lo que tanto distingue estas leyes, desde el punto de vista del «comprender», de la concepción marxista de la ley, no salta a la vista, porque Sombart no aporta ninguna prueba de que la legalidad dinámica del marxismo se encuentre en contradicción con el «comprender». Que él las interpreta de una manera mecanicista es una suposición, la cual no es pensada en modo alguno en el sentido

del materialismo dialéctico. Por el contrario, el intento de demostrar que la «ciencia de la cultura» tiene que limitarse a leyes de sentido y reglas lógicas conduce necesariamente a la disolución de las ciencias sociales y al historismo —entendido este en el sentido de Schmoller—, de lo cual tenía conciencia Rickert, pero no Sombart.

La gran debilidad de la concepción de Sombart está, sin embargo, en la siguiente contradicción, no resoluble para él: si él solo admite la necesidad para las leyes de sentido y, por tanto, solo para aquellas leyes que son propias de la conciencia enfrentada con la experiencia exterior y por ello no pueden ejercer coacción sobre la relación voluntarista del hombre con el mundo circundante, sobre la libertad del obrar, entonces la cuestión de la posibilidad de la ciencia de las leyes no se plantea siquiera y mucho menos llega a contestarse. Porque la ciencia de las leyes no puede significar otra cosa que la ciencia del acontecer experimentable de la realidad, del mundo exterior. Y como las leyes de la realidad no pueden nunca derivarse de la legalidad de la conciencia, para no entrar en colisión con su aceptación de la libertad de la voluntad, Sombart comete una prestidigitación lógica, puesto que la legalidad de la conciencia, que acepta como existente, la convierte en un abrir y cerrar de ojos en un principio con el cual también se puede ordenar legalmente la realidad. La cita siguiente es característica a este respecto: «Indudablemente, solo hay un camino para lograr también en nuestro terreno cultural una visión de la legalidad y de las leyes en el sentido de la necesidad del saber y el acontecer, el cual pasa por la metafísica. Para encontrarlo, solo necesitamos recordar que también en el terreno del conocimiento científico poseemos verdades 'necesarias'. Son las *vérités de raison* de Leibnitz, ya conocidas por Aristóteles, las cuales no son, sin embargo, más que criterios *a prio-*

ri» [70]. Pero ¿qué tienen que ver las *vérités de raison* con el ser y el acontecer? ¡Nada! ¿Qué diría el lógico Sombart a un hombre que, partiendo de las leyes de la geometría o incluso de la lógica, quisiera encontrar leyes relativas a la órbita de los astros, o, partiendo de las «leyes» apriorísticas de Kant, tratase de encontrar la ley del movimiento de la palanca? Del mismo modo que esto no es posible, tampoco lo es hacer enunciados concretos sobre el mundo social, partiendo de las *vérités de raison,* de las que, por lo demás, no se ocupa Sombart con detenimiento.

Sombart se ve así forzado a admitir, junto a la legalidad del sentido, la existencia de reglas y tendencias y, por tanto, de series causales de acontecimientos, que tienen por base la semejanza de la motivación, a las cuales no les atribuye en realidad una necesidad incondicionada, pero sí una validez rigurosa, puesto que el hombre que tiene libre su voluntad, que según Sombart nunca se ve forzado a tener que, sin embargo, «tiene que tener que»: «La voluntad humana es considerada por nosotros como libre. 'Ningún hombre tiene que *tener que'.* Pero un determinado carácter tiene que tener que, es decir: tiene que tomar determinadas decisiones. Con un carácter están ligadas 'necesariamente' determinadas acciones... Por tanto, si se pueden probar uniformidades en la formación del carácter, habría aquí un fundamento para motivos y acciones uniformes. Ahora bien, semejante motivación uniforme es creada tanto por el espíritu como por la sangre» [71]. Aquí se ve claramente que la libertad de la voluntad, aceptada por Sombart, tiene que encajar en definitiva una limitación tal que, como dice Sombart ocasionalmente en otro respecto, queda reducida a una nadería brillante. Porque el que sea el carácter o sea otra cosa lo que origina en los hombres una determinada motivación, es indiferente desde un punto

de vista metodológico, principalmente, aun cuando no desde un punto de vista objetivo. La libertad de la voluntad permanece entonces solamente como «supuesto», pero no como real. Pero Sombart se refuta a sí mismo en los siguientes párrafos: «imagínese cuántos millones de voluntades humanas son impulsadas, en el marco de tales organizaciones (carteles, sindicatos, grandes empresas), en una dirección completamente determinada, ayudando así a formar series de acontecimientos uniformes...». «Un gran número de empresarios que quieren obrar 'racionalmente' con completa libertad tendrían que tomar por necesidad decisiones iguales o similares» [72].

Sombart no mantiene la afirmación de que «la necesidad, es decir, la legalidad... no existe en el dominio de la experiencia... sino solamente en el dominio del *a priori*» [73], y de sus afanosas deducciones no queda mucho más que un permanecer, cuajado de débiles salvedades, en el terreno empírico-causal en que se mueve la sociología combatida por Sombart, solo que él, con su modesta limitación a la regularidad, tiene que permanecer detenido en la estática y no puede penetrar en la dinámica de la historia. Sin poder superar la sociología, no hace más que distanciarse de ella, para seguir siendo aquel representante del historismo que siempre ha sido.

PARTE II

La teoría y la práctica

CAPITULO 1

La problemática

a) *La teoría y la práctica*

En la práctica política burguesa, la teoría no goza, por lo general, de un gran prestigio. Se la considera como cosa académica y se rechazan las pretensiones que presenta aquí y allá para influir en la política. Hasta el desarrollo del pensamiento dialéctico en la sociología, no se ha abierto paso, por así decirlo, el conocimiento de que la vida social, que con frecuencia transcurre de modo inconsciente para los individuos, no solamente se capta en el dominio de lo ideológico —de momento no vamos a entrar en si se capta correcta o incorrectamente—, sino que además en lo ideológico se prepara la configuración y la transformación de las relaciones humanas, casi siempre en una forma muy complicada y difícil de seguir. Porque así como el proceso total de la práctica pasa a través de la conciencia social, así también esta misma conciencia solamente puede ser la conciencia de hombres que entran en relaciones prácticas.

Ha habido épocas en las que la conciencia y el sentimiento de la correlación entre la teoría y la práctica se han desarrollado en alta medida. Este sentimiento se ha perdido considerablemente con la división del trabajo y la especialización en el capitalismo. Pero esta pérdida no es simplemente un fenó-

meno que acompaña por azar al despliegue de la forma económica capitalista, sino que responde a las necesidades y los intereses del encubrimiento ideológico, que es resultado natural de la conciencia ideológica de la ordenación social capitalista, en general. En sus postrimerías, adopta con frecuencia formas grotescas.

Precisamente porque en la conciencia burguesa tardía predomina la apariencia de una separación entre la teoría y la práctica, es interesante la experiencia de que las actividades teoréticas de la gran burguesía en la ciencia natural, la filosofía, el derecho natural, el materialismo deísta y el utopismo de los siglos XV a XVIII, no solamente se consideran como sectores de una gran comunidad del pensamiento —de donde se explica la diversidad de intereses de la mayor parte de los científicos de entonces, piénsese en Leibnitz—, sino que falta también el sentimiento, hoy predominante, de la apoliticidad de la ciencia. Por el contrario, la plena visión de la significación y el valor que para la práctica y sus necesidades tiene el trabajo teorético-especulativo se convirtió en un impulso apropiado para la actividad científica. Está presente la renuncia de que todos los esfuerzos humanos, incluso los espirituales, están encaminados a transformar el mundo, e incluso en las disputas religiosas dogmáticas de la escolástica tardía y de la Reforma, así como en la filosofía abstracta del siglo XVII, soplaba el viento sano de la inmediatividad de la vida, y en el fondo estaba el saber de la significación práctica de la teoría. Kepler y Galileo, Espinosa, Hobbes y Hume, estaban tan alejados de la representación, hoy ampliamente difundida, de que la teoría debe su existencia primordialmente a una necesidad anímico-espiritual, pero no a una necesidad predominantemente práctica, como Moro y Maquiavelo, Grocio, Pufendorf y Turgot.

Científicamente, sería equivocado negar la disparidad acerca de la correlación entre la teoría y la práctica. Pero, a la inversa, esta disparidad tampoco excluye que ambas estén relacionadas íntimamente por leyes sociales; la teoría y la práctica son tan solo dos lados de uno y el mismo acontecer social concreto, de la historia, que, contemplada de propósito desde el lado de la totalidad, puede aprehenderse como unidad esencial de la teoría y la práctica. La relación entre la teoría y la práctica no se puede medir gnoseológicamente con la escala de su mayor o menor dependencia, porque es una relación fundamental contenida en toda la vida social. Solo el tomar conciencia, sobre un claro terreno teorético, de la relación teoría-práctica en la sociología dialéctica ha conducido a poner voluntariamente la teoría al servicio de la práctica y se ha convertido en un *factum* del presente.

Con la alusión a la disparidad entre la teoría y la práctica, así como a su interpenetración dentro de la totalidad del acontecer social, queda ya esbozado el problema fundamental de las meditaciones futuras. No solo debe plantearse la cuestión de en qué se diferencian el comportamiento político-práctico y el comportamiento teórico-abstracto, que no son más que dos modos de expresar una y la misma conciencia ideológico-social; sino que, por encima de esto, debe más bien destacarse el cometido, mucho más difícil, de demostrar su innegable conexión, por encima de toda disparidad, y de hacer comprensible aquella arrogancia política que hace de la política un concepto exclusivamente «práctico». Esto no se demuestra únicamente con ejemplos de la historia. Porque, de una parte, la influencia de la teoría sobre la acción política singular resulta muy difícil de perseguir, ya que esta influencia es rara vez directa, y más bien los movimientos teoréticos de una época solo influyen en su configuración

política a través de mil rodeos y canales —casi siempre inconscientes para los participantes—, aun cuando aparezcan aquí y allá casos singulares de influencias de esta especie, perfectamente captables [74]. La orientación racionalista completamente «epocal» de la política del Primer Ministro Kaunitz o de Catalina de Rusia, los lazos románticos de los reyes prusianos en la primera mitad del siglo pasado, el neoconservadurismo «social» de Bismarck, son unos pocos ejemplos de la presencia de una conexión entre la política y su «época». En muchos políticos no siempre será posible encontrar una coordinación ideológica tan clara. En Metternich, por ejemplo, el sentimiento reaccionario-romántico se mezcla extrañamente con una fuerte nota racionalista —él es, a pesar de todo, un espíritu del siglo XVIII—, que presta a su política una frialdad tan poco común [75]. De otra parte, la esencia de la relación teoría-práctica solo es plenamente comprensible retrocediendo, tras sus manifestaciones, a la búsqueda dialéctica de esta relación, tal como se configura realmente como ente social total sin consideración de una u otra forma de manifestación externa ya que, si se parte de ella, en vez de comprenderla a partir de la legitimidad total, se experimentará más un engaño que una enseñanza.

b) *Los vacíos de la fórmula racionalista*

La aportación realizada por la sociología dialéctica al descubrimiento de la relación teoría-práctica no consiste en haber encontrado un nuevo principio, una fórmula mágica para el logro de propósitos políticos, sino en que, a semejanza del descubrimiento de la dialéctica, ha conocido y elevado a plena conciencia teorética un modo de comportamiento de los hombres socializados, que está siempre pre-

sente, pero que se realiza inconscientemente. Dada la incapacidad que en la conciencia burguesa tiene la dialéctica para penetrar esta relación y como consecuencia del deseo de superar la inseguridad de la política, mediante la consulta a la teoría —especialmente en el revisionismo, fundamentalmente enemigo de la teoría—, este conocimiento alcanza una forma racionalista estricta de la influencia causal tosca de los conocimientos teoréticos sobre la práctica. Esto condiciona el vacío de su contenido, su aparecer como mera fórmula, su incapacidad para mostrar en concreto dónde están propiamente los puntos de contacto entre la teoría y la práctica, y cómo hay que abarcar realmente su conexión.

Esta incapacidad no es casual. Es el punto de referencia necesario para la situación global de la ideología burguesa: como la clase burguesa se erige a sí misma y a su forma existencial en el capitalismo en categoría eterna, rebaja a la teoría, de un medio de conocimiento al servicio de la transformación, a un medio para la justificación del presente. La práctica, como compendio de la transformación, se coloca en oposición a la teoría y es separada de ella. La representación de la relación teoría-práctica es por ello el punto más débil del sistema de la sociología no dialéctica. La consecuencia teórica y práctica inevitable es la escisión del voluntarismo y el fatalismo, del ser y el deber ser, de la causalidad y la libertad, de la necesidad y la ética, y, como última consecuencia de estas contradicciones, insolubles para el pensamiento no dialéctico, aparece la contradicción entre la teoría y la práctica, la cual, a pesar de todas las afirmaciones racionalistas en contrario, permanece sin superar, tanto para el pasado como para el presente. La separación ideológica de la teoría y la práctica condiciona así el desmembramiento de los mencionados momentos del ser, para ser, a su vez, condicionada por ellos.

Esta separación de la teoría y la práctica en la conciencia burguesa hace surgir entonces la cuestión de cómo se relacionan, la cual es planteada siempre de nuevo y contestada, bien de una manera racionalista, bien de una manera romántica, pero siempre erróneamente.

Ninguna de estas dos respuestas es correcta, porque, en vez de entrar en la cuestión de la relación legal entre la teoría y la práctica en la vida social, se adelante la pregunta acerca de la aprovechabilidad subjetiva de la teoría al servicio de la calculabilidad del próximo paso político o al servicio de la justificación política; es decir, la cuestión sociológica no es siquiera planteada.

c) *El planteamiento dialéctico de la cuestión*

En su muy notable trabajo *Historia y conciencia de clase,* Georg Lukàcs ha tratado con energía el problema de la teoría y la práctica, que él se lo plantea dialécticamente. Lukàcs ve el problema central de la dialéctica en el «estar orientada hacia la modificación de la realidad». Con ello queda dicho cómo se representa Lukàcs la relación entre la teoría y la práctica. Él dice: «Solo una relación semejante de la conciencia con la realidad hace posible una unidad de la teoría y la práctica. Solo cuando el tomar conciencia signifique el paso decisivo, al que el proceso histórico tenga que contraponer sus propios objetivos, combinados por causa del hombre pero no dependientes del arbitrio humano, no inventados por el espíritu humano; solo cuando la función histórica de la teoría consista en hacer posible políticamente este paso; ... será posible ... la unidad de la teoría y la práctica» [76].

La aportación especial de Lukàcs consiste en mostrar cómo por el realce de la cuestión de la teoría

y la práctica, por la acentuación de su decisiva importancia para el querer activo en el todo dialéctico de la sociedad, la dialéctica se convierte en un método que transforma la realidad y que, frente al carácter formal de la dialéctica burguesa, que reduce su papel al de un método más junto al meramente lógico-causal, se eleva a método del conocimiento de la nueva clase revolucionaria del proletariado.

Este conocimiento es de gran importancia, porque su carácter de estar él mismo determinado dialécticamente impulsa el esfuerzo consciente hacia el autoconocimiento de la clase llamada históricamente para ello.

Como conocimiento dialéctico, es decir, como saber consciente de la relación dialéctica entre la teoría y la práctica en el ser social global, la cuestión de la teoría y la práctica constituye ya un problema, que es el más importante dentro del proceso del autoconocimiento del proletariado. El conocer la significación y la esencia de la relación entre la teoría y la práctica en la sociedad es una conciencia correcta. Pero el encallejonamiento de Lukàcs consiste en admitir tal relación solamente para la clase del proletariado, mientras que la conciencia correcta solamente se apoya en la realización consciente de esta relación, pero no puede negarse en modo alguno que la conciencia teorética de las demás clases tiene en el terreno global de su ser una relación demostrable con su práctica, una relación de la que desde luego no entrevén nada estas clases; la constitución de estas clases como clases «para sí», es decir, su despertar a la efectividad histórica mediante la creación de una conciencia de clase, acontece en la forma de una conciencia «falsa». No llega nunca a un verdadero autoconocimiento. El momento más importante, el momento que diferencia la conciencia verdadera de la falsa, es la incapacidad para conocer la esencia de la relación dialéctica entre la

teoría y la práctica. En la constitución histórica de la clase burguesa como clase «para sí» no puede hablarse todavía de una comprensión verdadera de su principal papel de legalidad social, a pesar de saber la significación de la teoría en la lucha política contra el feudalismo. No obstante de esto, la concepción de entonces estaba por encima de la ley de hoy, era un elemento importante de la constitución de la clase burguesa. El abandono y olvido de este punto de partida para el tratamiento científico del problema de la teoría y la práctica es el signo de un cambio básico de funciones de la burguesía en la era del capitalismo tardío: la burguesía no es ya una clase revolucionaria. Desde luego, no puede decirse que la conciencia «falsa» se haya hecho por ello «aún más falsa». La clase burguesa tampoco llegó en su época temprana a un conocimiento correcto de su esencia. En su lucha contra el feudalismo se ha sentido siempre como representante de toda la nación, de todo el pueblo, y se ha engañado a sí misma en la misma medida en que se engaña al sentirse, en su forma fascista, contraria al «liberalismo plutocrático». Pero al ser abandonadas las viejas representaciones liberales y democráticas y haber colocado en su lugar la idea de la desigualdad natural de los hombres y del derecho del más fuerte, ha surgido incluso un elemento de un autoconocimiento correcto de la burguesía: se expresa abiertamente y sin reservas lo que desde mucho tiempo se ha pensado y se ha hecho más o menos toscamente. El autoconocimiento en la conciencia de clase de la burguesía gana en claridad, sin llegar a ser por ello una conciencia correcta, porque la teoría desempeña en este proceso un papel decisivo, pero su significación para el despliegue de la conciencia burguesa moderna no es conocida. Porque el presupuesto para el verdadero conocimiento de la relación entre la teoría y la práctica es conocer toda la sociedad, del

mismo modo que, a la inversa, el conocer la sociedad depende también de la visión de la relación entre la conciencia y el ser, entre la teoría y la práctica.

En el instante de la realización consciente y justa de la relación entre la teoría y la práctica, en el instante en que el conocimiento teorético se convierte en el «paso decisivo al que el proceso histórico tiene que contraponer sus propios objetivos», tal conocimiento se convierte en la condición para la constitución de las nuevas clases revolucionarias, incluso de la proletaria. Esto no significa en modo alguno que la clase no haya existido antes «en sí». Pero el conocer su propia situación y la visión que esto posibilita de las conexiones sociales es lo único que convierte en realidad lo que se califica de función histórica del proletariado. Para el dialéctico, una clase se constituye, pues, solamente en virtud de su conciencia de clase «para sí», porque solamente recibe efectividad histórica real mediante la toma de conciencia de su particularidad frente a las demás clases. Por consiguiente, el que la existencia real de una clase cambie en virtud del autoconocimiento —falso o incorrecto— de manera que logre su efectividad histórica, no quiere decir otra cosa sino que con ello ha cambiado la especie de las relaciones de las clases entre sí y, por lo mismo, la estructura de toda la sociedad. El autoconocimiento correcto de una clase que por primera vez se ha hecho posible en la historia, el del proletariado, significa por supuesto algo más que un mero conocer correctamente la sociedad, sus leyes y la dirección de su desarrollo, algo más que un extraordinario progreso teorético sobre las limitaciones que había puestas a la teoría burguesa, en virtud de la situación del ser de la clase burguesa; significa la superación de la separación del conocer y el obrar, que domina en toda la historia hasta la fecha, significa

la configuración consciente de la práctica sobre la base del autoconocimiento teorético de toda la sociedad, aun cuando hasta ahora solo lo haya realizado el proletariado.

Lukàcs observa con razón: «Como la conciencia no es aquí la conciencia acerca de un objeto que está frente a ella, sino la conciencia del objeto, el acto de la conciencia subvierte la forma objetiva de su objeto» [77]. Pero no tiene razón cuando quiere hacer valer esto solamente para la conciencia correcta del proletariado. También en la conciencia «falsa» de las demás clases, el acto del tomar conciencia «falsa» subvierte la forma objetiva de estas clases. La verdadera diferencia no está aquí, sino en conocer correctamente toda la sociedad, de una parte (lo cual presupone la capacidad de una clase para una conciencia correcta), y, de otra parte, en el papel de la teoría que de aquí se deriva (a diferencia de su papel meramente apologético y crítico, dentro de la conciencia «falsa»), el cual posibilita el «paso decisivo» frente al objetivo legal histórico.

De esta manera no se ha dado todavía, por supuesto, respuesta plena a la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica. Si la teoría ha de convertirse en práctica, hay que seguirse preguntando, ¿cómo puede entonces determinar los pasos políticos singulares? Ahora bien, si se deja al político su libertad de acción independiente de la teoría, ¿no puede esta resultar acaso superflua o, por lo menos, sobreestimada en su valor para la práctica? Pero como el racionalismo suele apreciar el valor práctico de la teoría, de acuerdo con su capacidad para evaluar los pasos políticos singulares, la teoría que no responda a estas esperanzas es «complementada» con el irracionalismo práctico. Así, no es casual que Mannheim opine que la teoría del materialismo dialéctico no es, en su aplicación práctica, sino una síntesis entre el intuicionismo y un racionalismo

extremo [78]. Por ello, solamente es cierto que ninguna teoría puede convertirse en máquina calculadora racional de la política. Pero lo que Mannheim califica de «intuicionismo» es la puesta en relación dialéctica (incomprendida por la teoría burguesa) del objetivo teórico en la política, elaborado sobre la base de la conciencia correcta.

CAPITULO 2

Intentos de solución por parte del positivismo y del «neorromanticismo»

a) *El optimismo positivista*

En el desarrollo del problema de la teoría y la práctica, el positivismo ha recibido del siglo pasado una influencia decisiva, que ha actuado en el sentido de enturbiarlo. Orientado fundamentalmente hacia la ciencia natural, que tiene su mira puesta en encontrar leyes empíricas, logradas inductivamente, encarna abiertamente la oposición a toda la dialéctica, para la cual la totalidad del acontecer deviene el elemento primario, a partir del cual se explica lo singular empírico. En tanto que el positivismo se ciñe al modelo científico natural, se convierte en el tronco originario de toda la futura sociología biologizante y psicologizante, en la cual la dinámica histórica es interpretada internamente *a posteriori,* partiendo de sistemas integrados mecánicamente por elementos fortuitos de experiencia. Tales «leyes del movimiento» creadas de esta manera son, pues, o bien de naturaleza formalista, como la ley del desarrollo de los homogéneos en heterogéneos, de Spencer, o bien contienen predicados materiales, obtenidos mediante la generalización de observaciones semejantes, pero que, por faltarles la característica de indicar relaciones de validez general y de nece-

sidad incondicionada entre los fenómenos «legales» parciales, solo poseen un valor descriptivo. Su momento más importante, y que lo diferencia fundamentalmente de toda la dialéctica, es su incapacidad para apresar la dinámica histórica. Allí donde surge la necesidad de explicar legalmente la sucesión de unas épocas a otras y de unos períodos a otros, se recurre al medio auxiliar de la construcción, como demuestran sin excepción todas las «leyes de la evolución» positivistas.

La metódica inductiva unilateral del positivismo oculta a la vista la totalidad de la sociedad y con ello también la circunstancia de la mediatización de la teoría y la práctica. Básicamente, el empirismo inductivo no constituye ningún obstáculo para el planeamiento de la cuestión acerca de la conexión legal entre la teoría y la práctica. Pero como la oposición entre el método dialéctico y el método naturalista aparece con la mayor claridad allí donde se toma en serio la demostración de la relación de dos fenómenos, esto es, allí donde la cuestión de la relación se plantea, no mecánica, sino dialécticamente, no es casual que el positivismo plantee *a priori* esta cuestión, de tal manera que su importancia para la captación de toda la sociedad permanezca desconocida.

El positivismo tropieza aún con el obstáculo de que, junto con el modo de pensar científico-natural, conserva también momentos de la Ilustración, concretamente la confianza optimista del siglo XVIII en la omnipotencia del saber. Solo le importa elevar la teoría a la cumbre del conocimiento y hacerla comprensible para el práctico; quien domina la teoría, domina también la práctica, y para expresar sus relaciones recíprocas apela a derribar puertas abiertas. La incapacidad para conocer en la teoría misma un elemento funcional de un conjunto de relaciones generales y necesarias encuentra su más extrema ex-

presión en las tesis utópicas de St. Simon, quien decía, al igual que otros positivistas, estar muy orgulloso de su modo de pensar «positivo», y en la idea no menos utópica de Comte, según la cual en la sociedad del futuro gobernarían los sabios, es decir, en todas estas exposiciones mecanicistas del fenómeno de la teoría que parten del acontecer orgánico global de la sociedad.

Otro motivo todavía para la inimaginabilidad de la concepción de la teoría y la práctica se encuentra en la escasa inclinación del positivismo por el trabajo gnoseológico, la cual es debida, igualmente, a la orientación unilateral hacia la ciencia natural. Sin embargo, se pretende que los poderosos éxitos de la ciencia natural constituyen una prueba de la plena suficiencia de aquellos métodos científicos que se dirigen inmediatamente a la experiencia, sin la intervención de meditaciones filosóficas y gnoseológicas. Si la ciencia es ciencia experimental, todos los esfuerzos que, por encima de la consideración de la experiencia inmediata, quieren alcanzar resultados científicos valiosos, mediante el retroceso a la peculiaridad del objeto o de la conciencia, están expuestos constantemente al peligro de hundirse en la metafísica, como enseña suficientemente toda la filosofía hasta la fecha. Si se compara la filosofía con la ciencia natural, entonces el positivismo parece tener razón con su objeción, y de ahí procede la desconfianza profundamente arraigada del positivismo contra toda la filosofía.

Esta actitud del positivismo era al mismo tiempo su fuerza y su debilidad. En efecto, al recurrir consecuentemente a la experiencia podía dejar en gran parte a un lado prejuicios metafísicos anticuados y despejar así el camino para toda una serie de conclusiones revolucionarias; pero, de otra parte, por causa de su misma confianza indiscriminada en la experiencia inmediata, se coloca de improviso en

una peligrosa proximidad del realismo ingenuo, de manera que no hace más que ir de una metafísica considerada ya como superada a otra. Allí donde el llamamiento a la experiencia lleva de la mano un menosprecio, expreso o tácito, de la teoría del conocimiento, está especialmente indicada la cautela. Un ejemplo ilustrativo del replegarse en la metafísica, realizado por el pensamiento científico-natural positivista, lo constituyen los sistemas de fisonomía especialmente empírica de los sociólogos organicistas, cuya concepción de la sociedad como organismo cae en el terreno de la ficción científica, que trasciende a toda experiencia y significa, por tanto, pura metafísica. Por su indiferencia frente a toda teoría del conocimiento, puede explicarse por qué al positivismo no le parece necesario un tratamiento teorético más amplio y más profundo del problema de la teoría y la práctica. Puesto que la política se manifiesta para el positivismo como práctica y, por tanto, encarna indiscutiblemente un fragmento de la experiencia exterior inmediata, habla por sí misma como cualquier otro factor del mundo empírico y es improblemática. En realidad, puede convertirse en objeto de exploración científica, pero el problema se agota con la resolución de estar dispuesto en principio a hacer uso en la política de los conocimientos sociológicos, con arreglo al modelo de la utilización práctica de los conocimientos de la ciencia natural. El positivismo queda por ello detenido en la superficie de los fenómenos sociales.

b) *El ataque al positivismo y el «neorromanticismo»*

La crítica que se hace al positivismo[79] desde el punto de vista dialéctico tiene su correlativo antagónico en la vigorosa crítica anticausal que le dirige el neorromanticismo. En este, la justificada alusión a los puntos débiles de la sociología positivista

se convierte en lo contrario, porque, al colocarse el neorromanticismo frente a la causalidad, aniquila lo que tiene de valioso el positivismo y con él toda la sociología, que es precisamente el asentarse sobre terreno causal o, lo que viene a ser lo mismo, para la historia de la teoría, sobre terreno científico. El único obstáculo para la maduración de la sociología positivista era el manejo no dialéctico del principio causal, pero no la causalidad misma. Para el desarrollo del pensamiento sociológico, la consideración causal rigurosa era seguramente el punto crucial necesario, en el que la filosofía de la historia podría liberarse de toda especulación metafísica y convertirse en sociología empírica, según el modelo de la ciencia natural. Aquí radica el indudable mérito de la sociología causal-legalista, antimetafísicamente orientada —aun cuando no siempre libre de toda metafísica— del siglo XIX.

Lo que los siglos XVI y XVII significan para la ciencia natural, significan el siglo XVIII y especialmente el XIX para la ciencia del espíritu. El concepto de sociedad como un mero fragmento, si bien especial, de la naturaleza, el cual, como todas las cosas naturales, está dominado por leyes causales, llega en esta época a ser generalmente admitido por el mundo científico. Pero este concepto de sociedad, que parecía indiscutible a los contemporáneos de Spencer y que hoy vale todavía para nosotros, no goza ya de un reconocimiento ilimitado. En el neorromanticismo, es abandonado el terreno metódico de la consideración causal, y en su lugar aparece una metafísica completamente opuesta al positivismo. Ideológicamente, es la expresión del paso de la burguesía liberal-conservadora a la reacción abierta, rompiendo los lazos que habían atado, al menos hacia afuera, la corriente liberal a la democrática en la vida burguesa, y del abandono de la frase democrática por la frase abiertamente reaccionaria [80].

El primer ataque a la sociología causal-legalista comenzó a la vuelta del siglo. Entonces surgió una nueva dirección que, partiendo de la filosofía, quería ilustrar críticamente las ciencias del espíritu y darles una nueva fundamentación epistemológica. Los trabajos de Dilthey, Windelband, Rickert y Spranger emprendieron fundamentalmente este cometido. El resultado a que condujeron sus investigaciones fue una delimitación estricta entre la ciencia de la «cultura» y la ciencia de la naturaleza, y esto de manera que, sin discutir la posibilidad de cultivar en principio la sociología como ciencia de leyes, se subrayaba no obstante la superioridad del modo de proceder individualizador sobre el modo de proceder legalista[81]. Con ello se puso por primera vez en tela de juicio la fecundidad de la sociología como ciencia de leyes. Ya en Windelband, el iniciador de la marcha, desempeña un papel fundamental el concepto del «comprender». Este concepto, en sí inocuo, iba a hacerse después, como consecuencia de toda clase de malos entendidos, funesto para el ulterior desarrollo de la sociología, toda vez que se imaginaba poder derivar de él la insuficiencia de la sociología.

Sin embargo, dejando a un lado esta cuestión, la empresa era apresurada, puesto que el modo de proceder «comprensivo» no está de por sí en contradicción con la sociología, sino solamente con su interpretación materialista-mecanicista, adoptada equivocadamente por muchos pensadores burgueses y aún no abandonada, a pesar de todos los intentos que se han tanteado. Por el contrario, se ha comprobado que, en oposición a sus epigonos, la mencionada dirección, que se movía en el terreno de la «ciencia cultural comprensiva», seguía rechazando toda metafísica y se declaraba partidaria del método causal en la exploración de la historia. Pero ya Rudolf Stammler, que era igualmente contrario a

toda metafísica y se esforzaba por no abandonar el terreno de la experiencia, echa por tierra el programa, toda vez que trata de probar que toda exploración social tiene que constituir una ciencia normativa, y que la causalidad no es aplicable al acontecer social, que es esencialmente normativo. Con él coincide Spann, cuyo sistema se pronuncia de una manera consciente y clara por la metafísica. La continuación de este desarrollo, aun cuando no tuvo lugar en línea recta y directa, forma en cierto modo una nueva dirección neorromántica, en la que hay que atribuir un papel directivo a Kahler, Gundolf, Vallentin y Salin. También estos pensadores coinciden con el «comprender» en una delimitación consciente y acentuada frente al positivismo, a cuyo efecto ponen en lugar del método causal la intuición, la valoración, el abarcar comprensivo de lo «sensible» en la historia. Werner Sombart adopta una posición intermedia peculiar; él rechaza en realidad toda metafísica, pero también rechaza la sociología legal, a cuyo efecto se deja inclinar en muchos respectos hacia la actitud «comprensiva» extrema del neorromanticismo[82]. Un buen ejemplo de hasta donde alcanza la influencia neorromántica lo ofrece Hendrik de Man, quien, en su libro *Psicología del socialismo,* hace a la dirección neorromántica concesiones del más largo alcance[83].

c) *La confusión lógica de objeto y método en el «neorromanticismo»*

Si se retrocede hasta los propios fundamentos lógicos del neorromanticismo, puede decirse que su punto de partida —como en todo el romanticismo— es la historia en su inmediatividad, tal como se ofrece al observador en su configuración exterior; esta concepción de la historia no es, pues, crítica, sino ingenua. La consideración crítica pregunta no solo

por el curso externo de la historia, sino por lo que realmente acontece. Para ella, las acciones y los objetivos no son más que el cuadro externo de la historia, detrás del cual se oculta el acontecer real, el desarrollo social real. La consideración crítica va así necesariamente a la exploración de leyes que rigen la historia, independientemente del querer consciente de los hombres. En cambio, la actitud ingenua se detiene en el curso externo de la historia. En realidad, no lo toma simplemente ni cree en las palabras con que están expresados los propósitos y los objetivos proclamados por las personas actuantes, sino que busca los motivos ocultos, cuyo descubrimiento se propone lograr con la mayor energía Pareto, el importante precursor de esta dirección, en su teoría de los residuos. Pero lo decisivo sigue siendo el querer humano, el cual, por mucho que se equivoque una y otra vez en cuanto a la eficacia de su obrar, impulsa no obstante la historia de una manera soberana y en realidad en una dirección determinada por la voluntad sola. Lo que determina el curso de la historia no son leyes generales ancladas en la vida social, sino las valoraciones, los objetivos y los propósitos del hombre mismo, que tienen su raíz en la vida de los sentimientos y de los impulsos y que tienen que ser considerados como determinaciones irracionales. Puesto que la esencia de estos momentos radica en lo irracional, solo pueden ser conocidos con ayuda de la intuición y de la aprehensión comprensiva irracional —en esto, Pareto constituye, desde luego, una excepción— y, por tanto, mediante un método igualmente irracional. El neorromanticismo representa el convencimiento de que lo que configura la historia es el predominio del sentimiento y del símbolo, de la costumbre y de la tradición, en resumen, de lo irracional. De aquí se infiere consecuentemente la imposibilidad de captar la historia por la vía causal-legalista.

Pero con esto la concepción neorromántica se convierte en la víctima de su propia consecuencia. Porque aun cuando el momento irracional fuese efectivo en la historia, en la medida que afirma el neorromanticismo, no habría, a pesar de todo, un fundamento para abandonar en la exploración el método científico-racional. El objeto irracional puede muy bien convertirse en objeto de un racionalismo metódico. En el neorromanticismo tiene lugar la típica confusión lógica entre objeto y método, entre objeto y sujeto de la exploración.

Es así muy comprensible que, con arreglo a la concepción neorromántica, confluyan la teoría y la política, que no son más que dos formas diferentes de manifestación de una y la misma irracionalidad social, y solo muestren una diferencia en tanto que el interés se dirige, aquí, más hacia la práctica, y allí, más hacia el conocer. Parece que la unidad de la teoría y la práctica se realiza justamente sobre el terreno del pensamiento neorromántico[84]. Pero la unidad solo se hace posible a costa del estado de la ciencia, porque donde la intuición se eleva a único método «científico», se acaba con la objetividad científica, y el escepticismo y el relativismo encuentran en ella un derecho ilimitado. Además, mirado más de cerca, se pone de manifiesto que en verdad aquí la teoría solo puede tener una significación muy escasa para la práctica, ya que en la política, el lugar donde se «hace» la historia, predominan los impulsos, que nacen de una manera irracional e inmediata de la situación sentimental y no se dejan guiar por ninguna sistemática teorética. La teoría recibe tan solo la significación de un conocimiento retrospectivo o, en el mejor de los casos, de una justificación retrospectiva de un fragmento de historia ya consumado. Incluso allí donde la teoría parece indicar un acto político, no tiene sobre el mismo ninguna influencia, porque solo desempeña un cometi-

do propagandístico, para anticipar su ulterior justificación. El obrar no se deja nunca determinar por la teoría de una manera efectiva, sino tan solo en apariencia. La teoría tiene que amoldarse unilateralmente a la política, si no quiere ser rechazada por ella. Por tanto, fracasará de nuevo incluso el impulso inicial hacia la unificación de la teoría y la práctica logrado bajo falsos presupuestos metódicos.

CAPITULO 3

Ensayos de solución de los teóricos de las ideologías

a) *El punto de vista del «marxismo vulgar»*

El «marxismo vulgar» revisionista tiene de común con el positivismo el optimismo racionalista. También se inclina en principio, aun cuando no en su práctica, a hacer depender el obrar justo del conocimiento teorético correcto. Pero como la política revisionista no se propone ningún objetivo de largo alcance, toda vez que el pensamiento revisionista está absorbido por los intereses cotidianos inmediatos, acomoda constantemente la teoría a la práctica, adulterándola inevitablemente en frases teoréticas oportunistas. La confusión ideológica del pensamiento revisionista radica en la circunstancia de que no es la práctica la que se guía por la teoría, sino que, por el contrario, la teoría se amolda siempre sin más a las necesidades de la práctica reformista, quedando así relegada al papel de proporcionar una justificación política. Este continuo reorientarse de la teoría está muy alejado de aquella disposición a someterse a la prueba de la rectitud en que, por principio, se encuentra la teoría dialéctica, porque el revisionismo carece de una orientación inconmovible hacia un objetivo histórico, a cuyo servicio tiene que mantenerse la teoría. En el revisionismo, el ob-

jetivo se convierte en una frase ética, en una consigna propagandística, detrás de la cual se oculta, como único impulso político, el afán de satisfacer las cambiantes necesidades de la política cotidiana. Esta actitud está condicionada por la orientación hacia lo alcanzable dentro del marco de la ordenación social existente y se enmascara continuamente, con mayor o menor vigor, según la necesidad, identificando en su fraseología teórico-revisionista la «lucha» de la política oportunista del día con la superación revolucionaria del presente. La tendencia racionalista-positivista del revisionismo a la configuración de la política, valiéndose de puntos de vista teoréticos, se convierte así dialécticamente en un trivial uncimiento de la teoría al servicio de una política diaria. La degradación de la dialéctica en la teoría revisionista —tanto si en Bernstein se produce a sabiendas como no a sabiendas, por la incomprensión de su verdadero contenido— se convierte en degradación dialéctica del revisionismo en su práctica.

En la conciencia teorética del revisionismo aparece, sin embargo, la teoría como la variable determinante, y la práctica como la variable determinada. Esto sucede especialmente allí donde el revisionismo desconoce su verdadera situación en la estructura global de la sociedad, percibe su carácter sociológico tan solo inconscientemente y se siente, por ello, como el verdadero heredero del pensamiento marxista. Bajo la impresión del fracaso de su propia política, deja también caer paulatinamente este velo «marxista», y se hace cada vez más neorromántico y más accesible a ideas manifiestamente antimarxistas, lo cual se ve con toda claridad en la dirección influida por Hendrik de Man. La delimitación que realiza Hendrik de Man frente al marxismo se apoya en la objeción que hace a este, según la cual el marxismo ha fracasado en su dogma de la confi-

guración racional de la práctica por la teoría. Esta objeción está fundada en cuanto se refiere al positivismo y a su optimismo racionalista, que pervive en el marxismo vulgar. En cuanto al punto de vista de la dialéctica, de Man no lo ha comprendido.

Como el pensamiento marxista vulgar ha encontrado hoy una gran expansión, vamos a seguir aquí los hilos que han urdido el mal entendido y la incomprensión teorética entre el sistema marxista y la teoría marxista vulgar. Según el materialismo histórico, toda la historia transcurrida hasta la fecha es la historia de la antinomia entre el ser y la conciencia; toda ideología hasta la fecha constituye una conciencia «falsa». Es propio del comprender dialéctico de esta antinomia el concebirla al mismo tiempo como no antinomia, como unidad, puesto que como la conciencia «falsa» tiene que ser pensada también como justa, solo puede ser concebida realmente como una conciencia en necesaria coordinación con el sentido correspondiente. La antinomia entre la unidad y la contradicción, entre el ser y la conciencia llega a su cenit en la sociedad de mercancías, en la cual las relaciones humanas revisten la forma ideológica de la cosificación y las cosas, que adoptan en el mercado la figura de fuerzas animadas, intranquilizan a los hombres con sus crisis, el «carácter fetichista de las mercancías» domina a los hombres. De una parte, la sociedad burguesa no puede concebir su ser más que en forma de cosificación y, de otra parte, el momento de la cosificación representa el punto ideológico más amplio desde el cual es concebible el ser burgués. La cosificación es unas veces una ideología, la llamada conciencia falsa de la clase burguesa, pero otras veces es un poder configurador de la vida real: la representación de las cosas, que oculta la verdadera relación humana con la cosa, es capaz de deshumanizar aún más a los hombres uncidos al proceso

de producción, bajo el sistema de la división del trabajo —donde se convierten en elemento de un proceso objetivo—, mediante la anulación de la conciencia de esta deshumanización. Esta conciencia es desplazada por la representación de la legalidad fetichista propia de las cosas y por la necesidad de la subordinación incondicionada a estas cosas, convertidas en ídolos.

Federico Engels alude una vez a la universalidad relativa de las relaciones económicas que surgían entonces —comercio mundial, con división del trabajo escasamente desarrollada todavía—, no ha perdido todavía el señorío sobre las cosas. En cambio, en la división capitalista del trabajo, en virtud de su especialización unilateral, tiene lugar una subordinación de la individualidad humana, llena de vida y fecunda, espiritual, subjetiva, erguida frente a toda la multiplicidad social, a lo objetivo-formal del cometido asignado a la división del trabajo. Pero con ello se encubre la relación humana general, y lo que queda en la conciencia no es más que una relación completamente inanimada del hombre con el objeto: la conciencia de sí misma adopta en la sociedad burguesa la forma de conciencia sobre un objeto confiado al productor. «En la producción se cosifica la persona», dice Marx. Pero no se cosifica tan solo en su relación real con lo objetivo, sino también en su conciencia: el pensamiento del hombre social, que vive en el marco de la división del trabajo, se convierte en conciencia engañosa e incluso «falsa», puesto que toma como verdadera la relación con la cosa y no conoce ya la relación con el hombre que está detrás de ella.

La teoría de la conciencia «falsa» desarrollada por Marx es la mejor prueba de que Marx reconoce al papel de lo «irracional» en la historia la importancia que le corresponde. El neorromanticismo burgués tardío superficializa en forma dudosa el problema

de la irracionalidad en la sociedad, al limitarse al señorío del sentimiento sobre el intelecto, mediante una fisura del hombre en una mezquina individualidad pensante y una poderosa individualidad sensible.

Al anularse, según la concepción marxista, la antinomia entre el ser y la conciencia, en la conciencia de clase del proletariado, cuando tal contradicción llega a su cumbre, se crea indudablemente con ello el presupuesto para una política, en la que, de conformidad con la concordancia plena desde ahora entre la realidad y el conocer, se hace posible una concordancia del querer y el acontecer. En apariencia, tal concepción se ajusta al pensamiento positivista-racional. Porque *allí* donde la realidad puede ser conocida en su exacta medida, tiene que ser posible una política que se mueva sobre el terreno firme de la justicabilidad racional de cada paso venidero. Pero es comprensible que la sociología no pueda mantenerse a tal expectativa, ya que —presupuesta su facultad para un conocimiento correcto de la sociedad— la sociología solo puede ser una ciencia que establece leyes generales y nunca está en situación de prever cada momento del acontecer. La confusión reinante en el campo reformista sobre la incapacidad de la teoría para cumplir este cometido acaba por originar la crítica a la teoría en general. Con razón, señala de Man lo infundadas que estaban las expectativas del racionalismo no dialéctico, entre el cual cuenta también, erróneamente, al marxismo [85].

Podía acontecer así que movimientos que permanecieron libres de preocupación por todo carácter científico serio se encontraran en ventaja, incluso bajo condiciones favorables para el adversario. Porque toda orientación «estrictamente científica» (como gustaba decirse, pero que en verdad era una orientación mecanicista-no dialéctica) de la teoría fomen-

ta el mecanismo en la política; la teoría queda relegada necesariamente a segundo plano, frente a una política que se opone sin presentirlo a las fuerzas reales de la sociedad, pero que saca «intuitivamente» del momento las fuerzas que dan señales de vida y las moviliza como puede para sus propios fines. Surge así irremisiblemente la impresión de la supremacía de la intuición sobre el intelecto, impresión que solo capta la supremacía de un modo de comportarse ciegamente impetuoso sobre un modo de comportarse mecanicista, racionalizado y anquilosado. Aun cuando la teoría que rige la política racional no contenga ninguna huella de fatalismo, sin embargo, la creencia en la posibilidad de una política configurable con arreglo a principios racionalistas lleva a una interpretación mecanicista de la teoría. De la irrealizabilidad práctica de un tal querer se deriva desde ahora, consciente o inconscientemente, el fatalismo, como única conclusión todavía posible. Es decir, con ello se pasará por alto que las leyes conocidas en la teoría solo pueden ser efectivas mediante los mayores esfuerzos de los hombres mismos, que las leyes tienen que «hacerse». El determinismo teorético se convierte en *deus ex machina* «socialista», pero que no aparece justamente cuando se le necesita con mayor urgencia. En lugar del obrar decisivo y políticamente justo, en el sentido de la teoría, aparece, junto al fatalismo, un aparente activismo dogmático, en el que se extingue toda táctica política hábil e inestable. Tal representación excluye, sin embargo, una actitud realmente voluntarista hacia la política; el mecanicismo es ocultado por un reconocimiento de la «actividad» propagado sin cesar, aunque tan solo fraseológicamente, surgiendo una separación, que es típica de todo el racionalismo, entre ley y teleología, entre fatalismo y voluntarismo, entre poder y querer.

Dentro de los partidos de la II Internacional, tenía

el racionalismo teorético y político una función esencialmente distinta a la función histórica a que respondían estos partidos. Aquí, la apelación a la teoría era el medio para justificar una política que ha estado dirigida durante mucho tiempo a la conservación y no a la superación de lo que pretendía combatir. La figura del socialista dominguero, que hizo célebre Brentano, experimentó una realización imprevista y el marxismo se convirtió en teoría pequeño-burguesa, en ideología de un proletariado puesto bajo una dirección pequeño-burguesa. Y así no es de extrañar que el derecho al sufragio, en el que originariamente se pusieran tantas esperanzas, se convirtiese en un medio contra aquellos que lo añoraban.

Como de la aplicación de la teoría al obrar práctico, de una manera racionalista, se esperaba una determinación del contenido del próximo paso político a dar, se desarrolló una disputa interminable, y que quedó sin decidir, acerca de la justicia de la política, en la cual no se observó que una decisión sobre la misma no solo había que obtenerla partiendo de la visión racional de las «relaciones», sino a través de una relacionabilidad dialéctica severa e infalible con el objetivo histórico conocido como justo por la teoría. Ninguna teoría racional puede mostrar cuál es el paso político que hay que dar, y una discusión sobre ello queda sin decidir mientras se mueva sobre el terreno de una argumentación teórico-racional. El rechazo del punto de vista del objetivo en la discusión política, su apreciación meramente ética y estética, la incomprensión de su importancia para el cálculo político, repercute finalmente en que la orientación originaria del materialismo filosófico cede su lugar a un «materialismo» orientado en un sentido puramente práctico. Al adversario se le ofrece directamente la oportunidad de mezclar e identificar estos dos «materialismos».

Pero al hablar de la lucha contra el materialismo grosero del siglo XIX se designa la lucha contra la cosmovisión filosófico-materialista.

Por ello, para el racionalismo causal-mecanicista, la política no representa otra cosa que un sistema de conocimientos teóricos realizados en la práctica y, en cambio, para los irracionalistas, toda la teoría social aparece como una mera emanación de la «política» determinada por el sentimiento, esencialmente irracional. La última consecuencia del irracionalismo es la destrucción de la objetividad científico-social y su sustitución por la metafísica.

b) *La teoría burguesa de las ideologías*

La teoría burguesa de las ideologías sigue en una cosa un camino similar, si bien valiéndose de métodos diferentes. Como punto de partida, se sirve —y esto sorprende a primera vista— de la teoría dialéctica de la vinculación de todo pensar al ser. Su propósito es despojar al materialismo dialéctico de su carácter científico objetivo, con ayuda de la teoría materialista de las ideologías, para no tener que admitir ya la sociología como una mera existencia ideológicamente aparente.

La argumentación se sirve de la tesis siguiente: como todo pensamiento cuyo contenido se dirige al ser social experimenta una determinación a través del mundo circundante del portador de la ideología, este pensamiento se encuentra en oposición esencial a todos los esfuerzos científicos que pueden vanagloriarse de satisfacer las demandas que se hacen a la objetividad científica, en primer lugar a las ciencias naturales. Sin duda, todo pensamiento ideológico aparece determinado por la situación del ser y por los sentimientos y necesidades a que esta da lugar, de donde hay que inferir, se arguye, una di-

tancia profunda y no franqueable por ningún medio entre las ideologías —incluso aquellas que aparecen como sistemas científicos— y la realidad convertida en objeto del pensamiento ideológico. Por ello, toda ideología es siempre, esencialmente también, mito y no puede pretender ser conocimiento de la verdad. Mediante la definición así lograda del concepto de ideología:

Mito (= Superconcepto)

Ideología puramente política	Ideología como resultado de la meditación científica sistemática

el mito se convierte en superconcepto, al que se subordinan todas las especies de ideología. Tal definición facilita el rechazar todo intento de establecer un criterio científico para la verificabilidad del contenido ideológico del pensamiento en su objetividad, como un intento ingenuo hecho con medios insuficientes. Por tanto, para la teoría burguesa de las ideologías, la sociología es tan solo y en el mejor de los casos filosofía de la historia con un carácter subjetivista.

La demostración de Ziegler es característica a este respecto: la categoría sociológica fundamental de la «relación infraestructura-superestructura» adquiere en Marx una significación filosófico histórica, toda vez que para el mundo proletario desaparece esta relación; si Marx permanece sociólogo cuando reconoce la dominación de la ideología para toda la historia, permanecerá filósofo de la historia y, por tanto, metafísico cuando hace acabar la historia como tal con el imperio milenario del mundo proletario, mediante cuyo viraje convierte también la categoría de la ideología en una categoría históricamente condicionada [86]. A este efecto, se permite la siguiente

observación: si se discute la justificación fundamental de la pretensión de una teoría, cualquiera que esta sea, a una validez objetiva, se discute la posibilidad de un conocimiento objetivo en general de las cosas de la sociedad. La consecuencia inevitable es un completo relativismo teorético y un escepticismo, que también es admitido para algunas concepciones propias, suavizado con la concesión que se hace a veces de que la aproximación a la verdad puede ser mayor o menor. Pero esto no es cosa del saber, sino cosa del creer. Cierto que Salomón atribuye a la ideología la facultad de ser una verdad, pero esta verdad no es un «juicio objetivo sobre la posición desinteresada frente a las cosas, sino la correspondencia de sujeto y objeto». Es decir: «Como ya hemos indicado en determinado lugar, la verdad no puede aparecer, sino solamente traslucir, a través de las ocultaciones históricas de las confusiones humanas.» Así, pues, también Salomón permanece relativista; también sus verdades son propiamente verdades tan solo a medias, porque no se manifiestan plenamente. Por ello parte Salomón, lo mismo que otros teóricos de las ideologías, de la teoría marxista de las ideologías, y hay que preguntarse cómo es esto posible, puesto que su punto de vista es justamente el opuesto al del marxismo, el cual está convencido de la posibilidad de una conciencia social objetiva justa. La respuesta hay que buscarla en el hecho de que el concepto marxista de ideología no ha experimentado hasta ahora una aclaración suficiente y de que lo que lo hace tan simpático a los teóricos burgueses es su habitual equiparación con la conciencia «falsa», que es aprovechada entonces como ocasión oportuna para explicar todas las ideologías sin excepción como conciencia «falsa». Por ello, puede escribir Salomón más adelante: «La posición frente a la ideología explicará al marxismo como ideología» [87]. Más consecuente aún es Hans

Kelsen: «Ante el hambre de realidad de tantos sociólogos, quizá sea oportuno preguntarse si sería tan extraño el que hubiera de comprobarse que en el dominio de lo social no hay nada más que ideología...» [88] Aquí, la equiparación de ideología y conciencia falsa se hace plenamente manifiesta. La formulación kelseniana es la expresión de una interpretación unilateral y falta de claridad del concepto marxista de ideología, que en la concepción aquí reproducida domina todavía las cabezas de muchos partidarios del materialismo dialéctico. Así, Max Adler define la ideología de la manera siguiente: «Se entiende por ideología todo pensamiento que constituye una apariencia engañosa e ideal; en la *Ideología alemana* se muestra cómo las distintas direcciones ideológicas de aquella época son ideologías, es decir, sustentan una apariencia ideal engañosa» [89]. Adler sigue aquí, de una manera interesante, las huellas de Engels, quien escribe en una carta: «La ideología es un proceso que el llamado pensador realiza con conciencia, pero con conciencia falsa. Los impulsos apropiados que lo mueven permanecen para él desconocidos, pues de no ser así no sería un proceso ideológico...» [90] Estos ejemplos pueden ser suficientes, pero muestran también con cuánta facilidad pueden sacarse conclusiones equivocadas del concepto de ideología, así concebido. Tal concepto da lugar a las siguientes manifestaciones de Sombart: «Si Lukàcs, siguiendo el modelo de Marx, demuestra felizmente en tantos casos el carácter ideológico del pensamiento burgués, me parece que es oportuno señalar que el mismo proletarismo ortodoxo es, en una medida mucho mayor que la mayoría de los sistemas de los pensadores burgueses, una ideología, y concretamente la 'ideología' de los trabajadores manuales» [91]. Aquí se pone de manifiesto el propósito de equiparar sin más la ideología con la conciencia «falsa» y de esta manera explicar el

marxismo como conciencia «falsa» de los obreros.

Paul Szende presenta una concepción de la ideología esencialmente distinta de las definiciones mencionadas más arriba: «Entendemos por ideologías formaciones integrales que, por encima del simple contenido del sentimiento y de la percepción, se extienden a su explicación, verificación conceptual, elaboración mental y estructuración lógica. Cada concepto, cada teoría, cada sistema científico, puede ser calificado de ideología, y lo mismo cada cosmovisión, tanto la vulgar como la altamente científica... El papel histórico de las ideologías consiste en que su influencia psíquica induce a los hombres singulares y a la masa al hecho histórico, a la acción y a la omisión o comportamiento pasivo» [92]. Si aquí se reconoce que hay una ideología «justa», entonces la conciencia justa no está excluida, como es lógico, de la ideología, sino que abarca como ideológicas a todas aquellas formaciones espirituales que no solo están vinculadas al ser, sino que también influyen sencillamente en el comportamiento histórico humano. August Thalheimer expresa aún más claramente esta concepción, en su Introducción a la *Historia de la Filosofía* de Franz Mehring: «La filosofía, si bien es un reflejo dependiente de la historia material de la sociedad, es tanto ideología, en el simple sentido de error, cuanto también lo que está estrechamente entrelazado con ella, esto es, el desarrollo de un conocimiento real» [93]. Thalheimer reprocha con razón a Mehring no haber comprendido esto.

c) *El concepto de ideología y el «materialismo histórico»*

La confusión dominante en cuanto al concepto de ideología solo se puede aclarar retrocediendo al terreno teorético del que procede la representació

de ideología, es decir, a la concepción materialista de la historia de Marx. Hay que recordar que el mismo Marx no conoce una teoría propia de las ideologías, independiente y separada de la concepción materialista de la historia, sino que en el sistema marxista la concepción materialista de la historia y la teoría de las ideologías son una y la misma cosa; un concepto de ideología, terminológicamente aclarado y libre de contradicciones, solamente puede obtenerse partiendo del contenido teorético de la concepción materialista de la historia. No hay que dejarse engañar por el hecho de que cuando Marx y Engels decían ideología querían decir realmente conciencia «falsa». Esto no era siempre así. Y no lo era especialmente cuando, expresándose en el conocido sentido figurado, hablaban de «infraestructura económica» y de «superestructura ideológica». Aquí todo esto designa simplemente, en manifiesta oposición con la *Ideología alemana* y con el pasaje de la carta de Engels antes calificado de «ideológico», lo que depende de la infraestructura económica, esto es, el conjunto del pensar y el representar. La equiparación de ideología y conciencia «falsa» adoptada en la *Ideología alemana* se explica por razones históricas, que pueden haber sido determinantes, cuando los autores se vieron ante la necesidad de criticar las ideas de su tiempo en su integridad. Si el multicolor firmamento filosófico de las ideologías de entonces se mostraba como divulgador de la verdad pura y exclusiva para las multitudes que escuchaban respetuosas, había que declararlo de una vez por todas y de una manera radical una apariencia vacía. Así trataron Marx y Engels de demostrar que los sistemas filosóficos de aquella época no eran otra cosa que pura especulación y que flotando, por así decirlo, sobre las nubes, se enfrentaban sin presentirlo a las relaciones efectivas que tienen lugar en el plano de la realidad, sin ser por

ello menos servidores de la misma realidad. Si las corrientes espirituales de entonces se acreditaron así de ideologías y se pusieron además bajo la aguda lupa crítica, se comprende por sí mismo que al calificativo de «ideológicas» tenía que atribuirse un resabio de irreal y de falaz. Esta significación originaria del concepto de ideología la destacan ahora conscientemente los teóricos burgueses, sin prestar atención a los motivos históricos mencionados.

Naturalmente, a nadie se le puede aceptar que defina la ideología como conciencia «falsa». Pero, puesto que se intenta partir de la verdadera concepción de los fundadores de la teoría científica de las ideologías, debidamente comprendida en su aspecto teórico, el requisito de la mayor adecuación posible a la definición tan solo será llenado orientándose hacia la concepción del autorreflejo del ser social en la superestructura ideológica, de tal manera que no se cause violencia a la teoría originaria. El marxismo, que considera como un pilar de su sistema teorético a la visión de la vinculación de toda imagen mental al ser, no ha excluido indudablemente a su propio pensamiento de la superestructura ideológica. Es sabido que el materialismo histórico no solo admite la evolución de la conciencia, siempre vinculada socialmente, desde el engaño hasta la verdad, sino que la afirma con toda energía. Esto no significa en modo alguno contradicción con la concepción de la ideología aquí expuesta, sino que prueba más bien que, dentro de la teoría del materialismo histórico, no tiene cabida una representación en la que se equipare de antemano la vinculación del ser y la conciencia «falsa». Pero sería absurdo que de la aceptación de una evolución del pensar desde la conciencia falsa a la conciencia justa se quisiera tal vez inferir que el carácter ideológico de las imágenes del pensamiento atenúe paulatinamente, a través de esta evolución; en otras pala-

bras: que las ideologías dejen, en medida creciente, de estar determinadas por las relaciones económicas, para llegar finalmente, rompiendo sus últimas cadenas, a una existencia liberada por completo de la influencia de la economía y que, siguiendo sus propios impulsos, sirvan tan solo al conocimiento de la verdad. Bernstein ha expresado efectivamente este pensamiento en sus *Presupuestos.* Tal interpretación demuestra una incomprensión del marxismo, que tiene que considerar como imposible una representación como la de una vinculación menor o mayor del pensar al ser. Porque la vinculación del pensar al ser es un factor sociológico estructural, que afecta a toda la sociedad y que no puede ni exagerarse ni empequeñecerse. El despliegue y el movimiento de la llamada superestructura ideológica no es más que un lado de uno y el mismo proceso social total, que, como la sociedad está integrada por individuos dotados de conciencia, se concibe a sí misma en forma de ideología, respondiendo siempre concretamente a relaciones sociales nuevas, cada vez diferentes. Ideología y ser se corresponden lo mismo que, hablando en sentido figurado, se corresponden el contenido y la forma de un objeto. Y lo mismo que tiene poco sentido afirmar que la forma se hace paulatinamente independiente del contenido [94], es igualmente absurdo querer representarse una creciente independencia de la ideología respecto del ser. La ideología y el ser están entre sí en una relación no solo causal (y esto debe tenerse siempre muy en cuenta), sino también funcional.

Por consiguiente, el que la ideología y el ser sean conocidos como elementos siempre correlativos de uno y el mismo proceso no contradice en modo alguno la afirmación de que el concepto originario de ideología, tomado de una manera llena de sentido del contexto total de la teoría de la superestructura-infraestructura, contiene en verdad dos momen-

tos: la tendencia al conocimiento objetivo y la tendencia al engaño. El solo hecho de la vinculación del ser, no decide todavía en modo alguno sobre el contenido de verdad de una ideología. La exploración sociológica se propone más bien el cometido de investigar las ideologías, empezando en cada caso singular por su contenido objetivo. Y esta investigación tiene que proceder junto con la demostración científica inmanente, que no puede sustituirse por nada, en dirección al ser mismo, tiene que investigar hasta qué punto el portador social de una ideología lleva consigo los presupuestos de un conocimiento objetivo de la realidad. Si a pesar de todo se quiere encontrar una diferencia, basta por completo con la existencia entre conciencia justa y conciencia «falsa». En lugar de una polémica objetiva en torno al contenido de las ideologías y de la investigación de su capacidad para el conocimiento objetivo, al crítico le basta en última instancia con señalar la vinculación del ser al pensar, la cual se considera suficiente por sí sola para poner de manifiesto el contenido del engaño.

CAPITULO 4

Mito y psicologismo

a) *De Pareto a Teodoro Litt*

La equiparación de ideología y mito presenta en la literatura burguesa las variantes más diversas. Desde los representantes de un pretendido método científico riguroso, pasando por los simples escépticos críticos, sin un punto de vista propio, hasta los metafísicos puros, existen toda clase de variedades. Pero el curso de las ideas no siempre se manifiesta en su esencia de inmediato.

Así, no es fácil conocer como tal a Pareto, uno de los predecesores y precursores de la teoría neorromántica de las ideologías, a pesar de que bajo el manto del método científico riguroso oculta nada menos que la negación de la objetividad científica de las ciencias sociales. Como una adhesión abierta a la metafísica tropezaba todavía a la vuelta del siglo con una fuerte resistencia del mundo científico, y como del lado burgués era cada vez más fuerte la necesidad de salir al paso de una manera unívoca al materialismo dialéctico, más de un pensador pareció dotar al mismo empirismo estricto del medio de desenmascarar las teorías incómodas; a las construcciones que contradecían la experiencia pura y servían tan solo a aspiraciones ideológicas, se las calificaba de metafísicas. Junto a Spencer, Pareto se hizo especialmente cargo de este cometido.

Pareto se diferencia esencialmente de los demás pensadores neorrománticos en que, basándose en su llamada «ciencia lógico-experimental», considera posible hacer predicados objetivos del mundo social. El no niega en modo alguno la posibilidad de una ciencia social objetiva; por el contrario, mediante su teoría, trata de reconducir empíricamente las ideologías a sus verdaderas causas. Pero como, según Pareto, el engaño forma parte de la naturaleza humana, todo conocimiento que quiera evitar el caer en este engaño tiene que limitarse a una mera «contemplación externa», tiene que darse por satisfecho con la pura descripción de los procesos. Ahora bien, todos aquellos sistemas sociológicos que aspiran a captar la sociedad, por así decirlo, como una secuencia sometida a leyes naturales, forman parte de las «derivaciones alógicas», como las llama Pareto; y estas «derivaciones» no tienen valor de conocimiento científico. En consecuencia, desde tal perspectiva teorética, el marxismo es también un sistema metafísico.

Considerado en sí mismo el punto de partida metódico de Pareto, no existe todavía fundamento para incluirlo entre los teóricos del mito; metódicamente, pertenece más bien al racionalismo. Pero si se tiene en cuenta de una manera correspondiente el pensamiento que sirve de base a la concepción de Pareto, según la cual el fenómeno de la inclinación al engaño forma parte necesariamente de la naturaleza humana, condicionada por la vinculación sentimental del proceso social —su teoría de los residuos—, entonces el sistema de Pareto adquiere una faz distinta. Si los residuos son elementos sentimentales que aparecen en las más diversas formas y que dominan el pensamiento humano, no son inmutables, pero en cuanto que están continuamente presentes, forman una constante sentimental, de la cual derivan los hombres sus representaciones ideológi-

cas (las derivaciones). Los hombres consideran que estas últimas corresponden a la realidad, pero no es así. Si relacionamos la teoría de las derivaciones de Pareto con su consideración «experimental» de la ciencia, que pone límites muy estrictos al trabajo científico, entonces llegamos a la consecuencia de que nos encontramos frente a otro teórico del mito. Porque, partiendo de Pareto, no es difícil encontrar justificado un relativismo sociológico, que se encuentra en situación de calificar a cualquier teoría de derivación alógica y engañosa. Puesto que Pareto hace más objeto de sus consideraciones al individuo que al conjunto de la sociedad, sus investigaciones tienen un carácter más psicológico que sociológico; pero observemos aquí como característico que el núcleo del sistema del gran adversario de Marx (es decir, la teoría de los residuos-derivaciones), groseramente expresado, no es otra cosa que una tergiversación psicologista de la teoría marxista de las ideologías.

No distante de Pareto está Georg Adler, con su escrito sobre *La significación de las ilusiones para la política y la vida social*, donde dice que al pensamiento social escapa toda facultad para el conocimiento de la verdad y que solo tiene ilusiones. Y estas tienen para la vida social un valor diferente, puesto que pueden actuar en pro o en contra del ulterior desenvolvimiento de la sociedad. Por ello, no se puede nunca distinguir entre concepciones políticas y sociológicas verdaderas y falsas, sino solamente entre concepciones políticas y sociológicas «productivas» y «destructivas». En el lugar de la apreciación objetiva se encuentra por tanto la valoración subjetiva. El propósito del punto de partida de Adler sólo puede ser el poder calificar a voluntad de «destructiva» a toda posición contraria incómoda, de índole política o teórica. Pero este modo de ver no tiene nada de científico.

Valeriu Marcu adopta una posición que está dictada, no por interés teorético, sino más bien por interés histórico, cuando escribe: «Bajo la influencia del aliciente que conduce a la acción, que fuerza al individuo en una determinada dirección, empujándolo hacia un objetivo desconocido para él, la lógica, la razón y el acierto en la deducción de consecuencias se convierten en cosas accesorias, en formalismos vacíos, en prejuicios del intelectual» [95]. Si se reduce de medida la exagerada generalización de esta exposición, se ve que contiene un fondo de acierto, porque tiene en cuenta, con razón, la necesaria tensión existente entre la representación y la realidad, que es propia de todo obrar y pensar político racional. Pero cuando escribe, en otro lugar: «En la historia imperan con toda probabilidad leyes como en la física. Nosotros no las conocemos, porque no conocemos la conexión de la naturaleza en su integridad...» [96], entonces se acerca a aquellos criterios que toman con escepticismo la posibilidad de una objetividad en la ciencia social. En realidad, no hay motivos precisos para que las leyes sean incognoscibles, pero puede concluirse que en las concepciones de Valeriu Marcu sobre la irracionalidad del obrar político predomina una representación que admite que todo el pensamiento dirigido a la exploración de lo social tiene que estar impregnado por el aliciente y, por tanto, tiene que recorrer un proceso psíquico determinado por el sentimiento, que separa a la realidad y el conocer a una distancia infinita entre sí y aniquila toda objetividad.

Teodoro Litt es más consecuente y más genial en sus tesis. Este importante pensador, que se ha creado una reputación con su obra *Individuo y comunidad*, toma después abiertamente partido por la metafísica. En su pequeña obra *Ciencia, formación, cosmovisión*, publicada el año 1828, se encuentran los párrafos siguientes: «La manera como nosotros

vemos y entendemos el mito es una buena prueba de que, para los estadios que nosotros consideramos vitales, el mito ha perdido el carácter de objetividad que poseía para la generación que vivía en su fascinación»[97]. «El positivismo no podía 'saber' del mito, en el sentido profundo de la palabra, pues sus explicaciones causales destruían radicalmente la relación condensada en él por un símbolo.» «Quien more en un mundo mítico de la conciencia, verá su existencia especial entrelazada en todos los aspectos, protegida y amenazada por todos los poderes que la fantasía mítica encuentra en todas las partes del universo, y ninguna apelación a datos y testimonios de la experiencia que refuten contundentemente su concepción, con arreglo a los principios básicos del pensamiento reflexivo, le disuadirá de interpretar tan 'míticamente' el camino de su vida»[98]. Sobre la objetividad de las ciencias del espíritu, dice Litt: «Con arreglo a nuestras manifestaciones, aquello que para un estadio del espíritu se llama objetividad pierde para el estadio siguiente la validez que con ello se le asigna, no ya simplemente bajo circunstancias especiales, sino por una necesidad esencial»[99]. Lo que para uno parece correcto, es para el otro falso. Aquí alcanza el relativismo su punto culminante, y Litt proclama con franqueza lo que piensan los neorrománticos de todos los matices. El camino que conduce a Carl Schmitt está abierto y no distante.

b) *Hendrik de Man*

Todas las teorías del mito, tanto si se califican de tales como si no llevan esta designación, pueden reducirse a su rasgo común a todas ellas, que es el factor psicológico del «sentimiento» en el más amplio sentido. Y este sentimiento, independientemente de cómo sea entendido concretamente en cada

caso singular, será pensado siempre como algo opuesto a la razón. Partiendo de la observación psicológica, en sí correcta, de que las reacciones de los individuos sociales, las maneras como reaccionan sus pensamientos ante el mundo social circundante, pasan por el estadio intermedio de los sentimientos inconscientes, ya que el enlace entre el ser y el pensar se efectúa primero por el «sentimiento» y solo después es revestido el acto del pensar ya consumado con la forma de consideraciones racionales; partiendo de esta observación, se concluye que la realidad nunca puede ser conocida a través de la deformación experimentada en el inevitable acto sentimental. Todos los predicados sobre el mundo social son, pues, mitos ideológicos, representaciones de la sociedad, que solo pueden dar de ella una imagen desfigurada.

Esta teoría del mito tiene un doble defecto: metódico y objetivo. Su defecto metódico radica en su psicologismo y en su sincretismo de los métodos. Puesto que es aplicada partiendo de la psicología y, por tanto, de un modo de consideración basado en una esfera del saber ajena a la sociología, resulta que abandona el suelo sociológico, pero sin renunciar a la problemática sociológica. Esto es teóricamente inadmisible, porque mediante la observación y la interpretación de los fenómenos psicológicos no puede darse nunca una explicación de los fenómenos sociológicos. El acontecer psicológico y el acontecer sociológico están situados en planos diferentes y se comportan entre sí de una manera parecida a como se comportan, por ejemplo, los factores anímicos y biológicos de la existencia humana o los factores físicos y químicos de la naturaleza exterior. Del mismo modo que lo anímico presupone lo biológico; dicho con más exactitud: del mismo modo que lo anímico presupone prácticamente, pero no gnoseológicamente, lo biológico, así el acontecer social pre-

supone prácticamente lo psíquico, pero sigue una legalidad distinta que este. Se trata, aquí, del conocimiento psíquico-individual y allí, de procesos sociales interindividuales [100].

Vamos a mostrar con un ejemplo tomado de la literatura científico-social, con una argumentación psicológica de Hendrik de Man, qué lejos está de lo justo tal método. En su libro *Psicología del Socialismo*, parte De Man de una crítica al materialismo histórico. Con su viraje al psicologismo, en virtud del retroceso a lo psíquico, cree él haber adquirido un punto de partida metódicamente asegurado y opuesto al presunto mecanicismo del materialismo histórico. Como la objeción del mecanicismo ocupa un lugar importante en la trayectoria del pensamiento de De Man, todavía nos ocuparemos aquí brevemente de él.

Para los fundadores del materialismo histórico, de ascendencia hegeliana, no hay nada más extraño que un mecanicismo materialista. Por el contrario, es un hecho, y no casual, que múltiples ideas de procedencia mecanicista son tomadas por rigurosos adversarios del marxismo como punto de partida gnoseológico para una crítica de la teoría marxista. Así, entre los representantes importantes del positivismo racionalista se encuentran algunos que intentan siempre de nuevo refutar la «metafísica marxista» a base de una consecuente imagen mecánico-materialista del mundo. Entre estos se encuentran los dos teóricos más importantes del liberalismo positivista de la segunda mitad del siglo pasado, Pareto y Spencer; con razón Bousquet, en su escrito sobre Pareto, califica a Winiarski (con su teoría de que la mecánica debería formar la base de toda teoría de la sociedad) de auténtico precursor y pariente espiritual más próximo de Pareto. Tanto Spencer, cuya teoría de las fuerzas sigue igualmente ejemplos científico-naturales, como Pareto, eran los adversarios más en-

conados que puede pensarse del marxismo: el materialismo histórico le parecía a Pareto pura ficción metafísica, opuesta a todo modo de pensar matemático-experimental representativo.

De Man proclama un concepto de ley que se cumple «con necesidad natural», cuando dice que para Marx «el acontecer histórico» es «en último fin la realización de un principio de causalidad lógico-mecanicista» [101]. Si esto fuera así, sería incomprensible que Marx atribuyera una importancia tan grande a la acción voluntarista y a la decisión política independiente. No obstante la enfática acentuación del pensamiento de que los hombres no son meros objetos de las circunstancias, sino que también transforman las circunstancias mismas, De Man ha hecho suyo el mal entendido de uso corriente de admitir que la falta de libertad de la voluntad, aceptada por el marxismo, excluye que el proceso general del desarrollo de la historia conocido como legal experimente complicaciones o desviaciones. Así llega De Man a la afirmación de que la ley económica del marxismo está cortada según el patrón de los «valores materiales» y «no toma en consideración al hombre animado, como factor del desarrollo» [102].

No puede, por tanto, extrañar que De Man considere como un descubrimiento propio algo que ya ha sido acentuado innumerables veces contra el fatalismo reformista, pero también izquierdista radical: «La cuestión decisiva no era si esta concentración del capital se realiza en las formas descritas por Marx, sino, en primer lugar, si en relación con el querer social da lugar a la consecuencia que profetiza la teoría de Marx del derrumbamiento; y, en segundo lugar y principalmente, si tal vez el ocaso de la clase media industrial prueba de alguna manera la necesidad y la deseabilidad del socialismo... La cuestión a que se llega es la de si existe o no la conexión categórica aceptada por Marx entre la cri-

sis económica y la revolución social. ¿Qué se demuestra con el creciente empobrecimiento del proletariado, si no se acepta el punto de vista de que el querer socialista depende de tal modo del grado de su miseria? Y ¿qué demuestra la agudización de la lucha de clases, si no se cree que la lucha por los intereses adquisitivos tiene que conducir necesariamente al socialismo?» [103]. La objeción que se hace en esta cita, en el sentido de que Marx habría afirmado que a una situación económica perfectamente determinada tendría que seguir automáticamente, es decir, mecánicamente, siempre y en todas las circunstancias, una determinada actitud de las masas, es objeto de discusión en este respecto. En verdad, Marx no ha afirmado nunca que a cada crisis económica tenga que seguir la revolución —recuérdese la célebre consigna: «Socialismo o regresión a la barbarie»—, sino solamente que la tendencia legal se muestra como sigue: dejando aparte la complicación que pueda tener lugar en la situación concreta y que es teóricamente imprevisible, son de esperar, con gran probabilidad, acciones voluntarias, mediante las cuales sea realizado el nexo tendencial «de la crisis económica y la revolución social». ¿Cómo habría que comprender, si no, que uno de los intérpretes más destacados del marxismo, Ulianov-Lenin, haya librado incontables combates teoréticos con aquellos que, en su opinión, se lanzaban por el camino equivocado, puesto que se comportaban de una manera opuesta a la legalidad? La ley teoréticamente conocida esboza tan solo una línea general de desarrollo, una tendencia, que en la esfera del acontecer puramente económico adopta desde luego una forma de realización rigurosa —esto no quiere decir otra cosa sino cognoscible como más exacta—, mientras que en la esfera del acontecer político adopta una forma de realización complicada e incalculable. Quien quiera utilizar el conocimiento de esta

ley para aplicarla prácticamente, no tiene que hacer más que procurar que se cumpla mediante la actividad voluntaria, puesto que la conversión de tal conocimiento en fatalismo lograría lo contrario de lo que corresponde al sentido de la ley. El saber que también la aparición de una tal actitud está incluida ya en la legalidad del acontecer, solo que no es cognoscible de antemano para el espíritu teorético, no pronuncia en modo alguno la palabra mecanicismo, porque el hombre viviente no ha sido descartado en absoluto.

Se muestra, pues, que los pocos elementos correctos de la concepción de De Man están ya contenidos en el pensamiento marxista. A los teoremas mal entendidos por él les opone su psicologismo, del que espera la solución para todas las cuestiones científico-sociales. Pero también la psicología es una ciencia que se basa en la visión del acontecer causal de la vida anímica, de tal manera que incluso una sociología orientada psicológicamente tiene que proceder mediante la generalización científica y la abstracción, para llegar a un sistema racional de leyes. Pero esto, como todo lo que se inclina al racionalismo, no le gusta a De Man, por lo cual trata de atravesar a la vida psíquica la base de toda ciencia racional, la causalidad, en una forma que tiende a destruir toda sociología racional. En una confrontación interesante y sumamente aleccionadora de la reacción mecánica y la reacción psíquica [104], trata de probar la indeterminabilidad de la individualidad por las conexiones causales psíquicas, demostrando cómo los ensayos repetidos bajo iguales condiciones dan resultados que cambian constantemente, haciendo así imposible una serie causal válidamente comprobable. Pero estas explicaciones de De Man no constituyen en modo alguno una prueba suficiente de que la causalidad no tenga en la vida psíquica una validez tan rigurosa como en la naturaleza iner-

te. Ciertamente, la causalidad mecánica se diferencia fundamentalmente de la causalidad psíquica en que la causalidad de la naturaleza viviente actúa a través de un sujeto sensible, pero esto no indica otra cosa, sino que su secuencia es mucho más complicada y más difícil de seguir y que en las condiciones que se repiten de una manera aparentemente igual se han añadido ya factores causales que no conocemos y que originan una secuencia distinta. Pero esta dificultad, ciertamente considerable para la psicología, solo quiere decir para la sociología que la conexión de motivos constitutiva de los grupos sociales, que es empíricamente comprobable y existe siempre de acuerdo con la experiencia, no se manifiesta pura y tranquilamente, sino que tiene que abrirse paso a través de la complejidad de la causalidad psicológica. Como la sociología se ocupa exclusivamente de conexiones de motivos colectivos que, a pesar del modo de reaccionar de los individuos, no perseguible totalmente en lo psicológico, son factores dados de la sociedad, demostrables empíricamente, o, mejor dicho, como la sociología parte de tales conexiones de motivos colectivos, esto significa que las leyes se presentan como tendencias, en virtud de las cuales los momentos perturbadores, originados por la inmensidad de las secuencias causales psicológicas, encuentran en la teoría un lugar merecido. Lo único que puede importar a la sociología es que las conexiones observables y claramente cognoscibles de motivos interindividuales tienen una significación dominante en la vida social. Sin ellas, sería absolutamente imposible la vida social, porque sin la posibilidad de hacer predicciones acerca del comportamiento humano, al menos en una medida limitada, no puede pensarse un obrar humano consciente, pleno y encaminado a objetivos. El mismo Max Weber, que suele tratar con desconfianza a toda ciencia generalizadora y que se declara partidario

de la libertad de la voluntad, admite los llamados «motivos constantes», a base de los cuales se hace posible una cierta calculabilidad del comportamiento humano. Weber exceptúa, desde luego, a la personalidad «carismática», pero a la gran masa de los hombres les reconoce una constancia de sus motivos [105]. La manera como opera la causalidad psicológica es indiferente en el fondo para la sociología. Lo importante es solamente que opera y que no solo no excluye el comportamiento semejante, observable en los hombres, sino que lo confirma. La diferencia entre la causalidad mecánica y la causalidad psicológica no es en modo alguno apropiada para hacer cesar el principio de causalidad en la consideración de la vida social.

Del psicologismo de De Man, considerado en sí mismo, no surge ningún peligro para la sociología. Sin embargo, para De Man la psicología es, por así decirlo, solo un pretexto externo para la subversión de las representaciones del ser social que había hasta la fecha y, en realidad, él saca conclusiones, a las que hay que prestar la mayor atención. Estas desembocan en una fundamentación neorromántica de la sociología, con ayuda del sentimiento y de la intuición.

De Man trata ante todo de subvertir la forma de conocimiento reconocida hasta ahora en casi todas las ciencias y de sustituir su unilateralidad racional, como él la llama —la crítica dialéctica al racionalismo significa algo distinto y no tiene nada de común con el punto de vista de De Man—, por una pluralidad gnoseológica. De Man cree haber proclamado algo nuevo con su opinión de que para los científicos racionalistas era desconocida la circunstancia de que el sentimiento y la intuición también podían convertirse en fuentes de conocimiento, cuando subraya su fecundidad y su significación especialísimas

para el progreso del conocimiento: «A sus visiones más profundas debe (la psicología) justamente el haberse redimido de la superstición en una legalidad material, como causa del querer y como única forma del conocimiento»[106]. Pero esta afirmación es más que apresurada y no resulta difícil compilar numerosos juicios de célebres científicos naturalistas y matemáticos, de actitud rigurosamente racional[107], los cuales tienen como contenido observaciones sobre el importante papel de la inspiración intuitiva y del sentimiento en los trabajos científicos. Todos ellos han sabido apreciar el valor de la penetración intuitiva en el objeto de su pensamiento y del destello que viene a liberar de improviso del trabajo agotador dedicado durante días enteros a un punto especialmente difícil. Sin duda, el carácter psicológico del proceso de surgimiento de estos destellos intuitivos es el mismo que el del surgimiento inconsciente de la acción ideológica del pensamiento en el hombre corriente, por lo que la consideración de esta cuestión tiene una importancia fundamental.

Es una palabrería inútil lo que más adelante escribe De Man: «Nuestro tiempo se inclina a estrechar el espíritu humano, limitándolo a abarcar relaciones lógicas entre fenómenos. Frente a esto subraya que nuestra gran razón dispone de fuentes de conocimiento, que son las que primero señalan al pensamiento lógico la dirección de su contenido, a saber, la percepción sensible inmediata, la intuición, la introyección o compenetración, el sentimiento ético y estético, en una palabra: las cualidades sentimentales del querer»[108]. Prescindiendo de que a De Man se le ocurre equiparar la percepción sensible con las distintas formas de conocimiento irracional —cosa explicable, por su posición no dialéctica, para él extraordinariamente característica, pero insostenible incluso desde el punto de vista psicológico—, él pasa por alto que el conocimiento racional y el

conocimiento irracional tienen distinta sustentación lógica y psicológica. Y puesto que él hace de la razón una servidora de lo irracional, quita a la ciencia el fundamento metódico de su existencia. Con ello se logra el objetivo de De Man, esto es, la anulación integral y consecuente del racionalismo, pero no se demuestra en modo alguno que lo irracional pueda ser elevado a método científico.

Admitamos el descubrimiento (no hecho por De Man) de que el conocimiento humano no se agota en el pensamiento lógico. Pero la conclusión metafísica que De Man saca de ello descansa en una confusión. Cuando él argumenta que, puesto que la realización de las acciones humanas no tiene lugar de una manera exclusivamente lógica racional, sino también de una manera intuitiva, sentimental y volitiva, el camino del conocimiento científico no puede permanecer limitado al método lógico racional, rigurosamente empírico causal[109], no hace más que proclamar lo mismo que los teóricos burgueses de las ideologías: que no puede hablarse de un conocimiento objetivo de la ideología basado en el terreno de la acción sentimental irracional. De Man atribuye así al concepto del conocer una significación distinta a la admitida hasta entonces. El conocer sentimental y volitivo, que él tiene presente, no es, sin embargo, un conocer en sentido propio, es meramente una de las formas *psicológicas* existenciales del pensar y de su comportamiento frente al mundo circundante. Al igual que otros modos psicológicos de comportamiento frente al mundo exterior, es meramente uno de sus presupuestos, pero se mueve en otro plano, concebible asimismo psicológicamente, aun cuando lógicamente es un plano distinto. Si bien el pensamiento lógico racional, como todo lo espiritual, puede ser concebido también psicológicamente, es, sin embargo, un factor dado propio, delimitable gnoseológicamente y diferenciable del pensar intuitivo, que

no puede disolverse íntegramente en la psicología; porque el conocimiento de un objeto significa que en el camino del conocimiento son sometidos a un sistema elementos de este objeto que no son de naturaleza psicológica. Seguramente, el pensar racional es siempre también un proceso psicológico, pero por encima de esto es todavía un principio ordenador del mundo mismo, determinado por la estructura del espíritu humano, y esto es lo que constituye su significación especial, decisiva para la ciencia. El llamado «conocimiento» psicológico puro, de carácter impulsivo, no es propiamente conocimiento, sino vivencia, que precede cronológicamente a la asimilación lógica causal de la experiencia, sin que por ello haya de ser subestimado en modo alguno su importante papel para el trabajo espiritual. El conocimiento científico-racional puede partir de estas formas psíquicas vivenciales, incluso tiene prácticamente que partir de ellas. Porque sus elementos vivenciales —que no son sino elementos más o menos manifiestos de la experiencia, de la totalidad mental— tienen que empezar por ser elaborados científicamente y por ser convertidos ellos mismos en objetos de investigación científica. En cuanto se refiere a la forma de su realización, tenemos que hacer uso de la psicología, pero en lo referente a su contenido tenemos que emplear otra ciencia. Ahora bien, allí donde se rebasa el marco racional, empírico-causal, de la ciencia o donde la ciencia se da por satisfecha con la vivencia intuitiva, los conocimientos así adquiridos pueden ser por azar de naturaleza objetiva, pero en esta forma no son demostrables como verdades objetivas. A nadie se le puede impedir que sus vivencias subjetivas, que a él le parecen una fuente suficiente de conocimiento, las haga pasar por objetivas. El carácter concluyente de toda ciencia es dejado así a un lado y se establece el dogma de la coexistencia irresoluble de diversas

«verdades»[110]. El hecho de que la teoría burguesa de las ideologías no quiera reconocer verdades significa materialmente lo mismo y fluye del mismo punto de vista metódico, que posibilita ambas suposiciones, sin que tengan que excluirse recíprocamente.

Con razón ha distinguido Pareto entre su método científico, que él manejaba de una manera rigurosamente racionalista, y el objeto de su investigación, la sociedad, cuya característica fundamental creía observarla en lo irracional e ilógico del acontecer, y con razón indica Borkenau, en su libro sobre Pareto, que este tenía que estar influido por su antípoda Marx. El factor irracional es bien conocido por la sociología estrictamente racional. Para el marxismo permanece casi inconsciente la vinculación social del pensar al ser, a pesar de que conduce también al individuo pensante racional, como demuestra la historia del pensamiento hasta la fecha. Por ello, la teoría marxista de las ideologías ha convertido en objeto de exploración la determinación irracional del pensamiento, de la cual no ha tomado conciencia el pensamiento racional. Pero la exploración misma, si quiere que se le reconozca objetividad científica, solo puede proceder de una manera lógico-racional.

Por tanto, también hay que rechazar este punto de las conclusiones de De Man, y concretamente la confusión del papel del sentimiento y de lo instintivo-volitivo —tanto en la vida humana, en general, cuanto en el conocimiento científico, en especial— con el proceso científico del conocimiento, confusión que es típica en De Man y que en las modernas corrientes de la sociología metafísica se ha convertido en programa teorético. Solo porque De Man comete esta confusión, falta de crítica y científicamente ingenua, puede derivar de ella una insuficiencia de la sociología racional. Pero las formas de las secuencias psicológicas del pensar por él descritas

no modifican en nada el hecho de que el pensamiento científico solamente puede ser una sistematización lógico-racional de la experiencia. La insuficiencia de sus formas, hasta entonces unilateralmente racionalistas y adialécticas, radica en otra parte que la que supone De Man, y en todo caso queda en pie todavía la frase de Max Weber, de que «con solo querer podría experimentarse en cualquier momento que, en principio, no hay ningún poder misterioso e insondable que entre en juego, sino que más bien todas las cosas pueden ser dominadas —en principio— por el cálculo» [111]. A este punto de vista del como si, necesario para todas las ciencias, lo llama Weber «desencantamiento del mundo».

Pero el mayor engaño que padece De Man consiste en suponer que, con la ayuda de la psicología, confiere a su fanatismo por los hechos un carácter profundizador, que penetra en la exploración en la esencia de los fenómenos. Ahora bien, esta contraposición de la consideración superficial y la exploración profunda, en el sistema de De Man, no es más que palabrería, porque ni siquiera la mejor psicología de lo profundo es capaz nunca de superar el permanecer en la mera facticidad de los fenómenos históricos, toda vez que una metodología psicológico-profunda no puede nunca dar por resultado un sistema de sociología profunda. Es más, con un intento semejante se logrará lo contrario. Porque mediante una consideración psicológica se deja sin tocar lo realmente sociológico del acontecer, pues aunque es cierto que el espíritu capta en su esencia los fenómenos psicológicos, no llega a los sociológicos y se aferra a la imagen que nos hacemos de las cosas históricas en nuestra consideración precientífica y acientífica, y lo que es más: seducidos por un método extraño al objeto —aquí psicológico—, tomamos esta imagen por la esencia de la cosa misma. Esto es lo que de hecho sucede a De Man. Entorpecido

por su pensamiento, siempre dirigido al análisis psicológico del movimiento obrero, no logra comprender su esencia histórica y sociológica. Y esto no es de extrañar. Porque lo mismo que es, por ejemplo, imposible lograr criterios psicológicos mediante el análisis sociológico del imperialismo o partiendo de la legalidad de la agudización de las oposiciones de clase —semejante intento permanecería detenido solamente en la superficie de los procesos psicológicos—, a la inversa, es también imposible comprender el imperialismo y la agudización de las oposiciones sociales partiendo de la psicología. Una cierta confirmación de esta afirmación de que la psicología y la sociología se excluyen metódicamente se encuentra en la circunstancia de que todo sistema psicológico puede combinarse con todo sistema sociológico y que, según la experiencia, es frecuente que representantes de la misma teoría psicológica se inclinen por sociologías opuestas, sin que se reprochen seriamente unos a otros el incurrir en contradicción. En el desinterés lógico, por así llamarlo, frente al acontecer sociológico radica al mismo tiempo el por qué la sociología, en todas partes donde está basada en la psicología —incluso donde esto sucede inconfesadamente y, de una manera especial, como sucede acaso en la sociología formal—, adopta una forma no dialéctica. Del mismo modo, cada rama de la literatura política y de crítica de la sociedad en boga, que se mueve sobre el terreno de la descripción psicológica, ya sea de personalidades singulares, ya sea de los modos de vida de las clases y los pueblos, se caracteriza especialmente por no salir de los fenómenos exteriores y por ofrecer por ello muchas veces una imagen completamente falsa. Los llamados «hechos» —en realidad, solamente su apariencia exterior— se convierten en ella en un elemento indisoluble del pensamiento, que cae así en el engaño, en la apariencia que desfigura ideológicamente los

fenómenos. El hecho histórico encuentra en ella un derecho independiente, para cuya fundamentación no se necesitaría una ostentación semejante de «pruebas». Así puede también escribir De Man: «La única interpretación apropiada de la historia es la histórica»[112]. Pero mientras el historismo burgués no ve ningún pretexto para abandonar el terreno seguro del pensar empírico-racional, De Man se siente impelido a darse por satisfecho con su inclinación por la exploración psicológica profunda intuitiva y por entregarse a una metafísica abstrusa.

Aquí no vamos a hacernos ya cuestión de cómo armoniza esto con su «sentido de los hechos». El mismo De Man demuestra que la consecuencia final de su punto de vista solo puede ser la metafísica: «En la valoración de la cuestión acerca de la naturaleza de las fuerzas impulsoras que inducen a los hombres a modificar la forma de su pensar y de su querer, está la ciencia por fin ante problemas que solo pueden resolverse con ayuda de hipótesis metafísicas, basadas no en el conocimiento de los hechos, sino en el sentimiento religioso del mundo»[113].

El modesto papel que De Man reserva todavía a la causalidad, de «ordenar nuestro conocimiento intuitivo de los fenómenos con arreglo a series causales»[114], no basta para impedirle quitar a la ciencia de la sociedad toda pretensión de objetividad y para sustituir esta por el subjetivismo y el relativismo más consecuentes: «Hay tantas leyes de necesidad como filosofías de la historia, y tantas filosofías de la historia como fines históricos»[115]. O bien: «Nosotros sentimos ante todo como verdad lo que percibimos, sentimos y creemos»[116]. Con ello, la mitologización de toda la ciencia ha escalado su peldaño más elevado, y la armonización total de la teoría y la práctica, añorada por De Man, es comprada al precio de la despiadada aniquilación de la teoría, en general, por el mito puro.

Permítasenos volver aquí al punto de partida de esta exposición, a la teoría del mito. Metódicamente, resalta la insuficiencia material de esta teoría, porque no se ve por qué el sentimiento tiene que impedir de antemano y de una manera incondicionada la concordancia de una ideología con la realidad. Que en la historia pasada ha sido casi siempre así y todavía lo es, tiene su fundamento en fenómenos que hay que buscar justamente fuera del sentimiento: en la peculiaridad del mismo mundo social, cuya legalidad se sirve del sentimiento como de un simple medio.

No puede discutirse que la teoría del mito tiene un cierto poder de seducción. El fundamento de ello hay que buscarlo en el hecho de que el sentimiento no puede separarse mentalmente de la vida social. Pero, a pesar de esto, el sentimiento en sí no dice nada. Lo que de él interesa al sociólogo no es su forma de fenómeno psicológico, sino la realizabilidad de su contenido, su contenido concreto, sobre el cual solo es posible un juicio teórico instructivo retrocediendo al conjunto de las condicionalidades sociales mismas. La sola alusión a la vinculación del sentimiento es una trivialidad sin igual. Si una ideología es democrática o autoritaria, optimista o pesimista social, universalista o nacionalista, y por qué lo es, no puede explicarlo ninguna consideración que se apoye exclusivamente en el sentimiento (aquí se alude al hecho objetivo del sentimiento y no al acto sentimental subjetivo del teórico). Y mucho menos está en situación de llegar a decisiones sobre el valor gnoseológico de los enunciados ideológicos. Solo partiendo de la peculiaridad legal concreta del mundo social mismo es posible un juicio semejante y solo entonces se tiene que ver con la sociología. Solo recurriendo a la correspondiente determinación social, que tiene que ser investigada en su esencia histórica, está garantizada una toma de posición im-

parcial respecto del problema de la teoría de las ideologías. Por ello, hay que contar fundamentalmente con la posibilidad de que no toda posición social repercute del mismo modo, de que una es contraproducente o favorable al conocimiento objetivo en una medida más alta y otra lo es en una medida más exigua.

PARTE III

La práctica

CAPITULO 1

El concepto de objetivo

a) *Las vacilantes bases gnoseológicas de la política*

Lo que nosotros llamamos presente debería ser accesible a nuestro conocimiento fundamentalmente en la misma medida que el pasado. No hay ningún motivo científico para admitir que nuestro intelecto se encuentra frente al presente más desvalido que frente al pasado. Pero la circunstancia de que en el presente se transforman constantemente ante nuestros ojos los objetos de nuestra contemplación, de que falta aquella distancia en virtud de la cual el pasado se convierte en una secuencia del acontecer ya consumada y de que en cierto modo es necesario correr en persecución de los acontecimientos, suscita aquel típico sentimiento de inseguridad que acomete a todo el que quiere reducir a una forma científica sistemática el acontecer que desfila ante él [117]. Pero en una situación mucho más difícil aún se encuentra el político, quien, además de esto, tiene que intervenir activamente en los acontecimientos y cargar, por ello, con todo el peso de la responsabilidad de las decisiones por él adoptadas.

El historiador y el sociólogo, bajo el presupuesto de que conozcan y reconozcan las leyes históricas, pueden más o menos bien poner retrospectivamente todos los fenómenos en una conexión más o menos clara con la secuencia legal general. En cambio, en

relación con el presente, es imposible ver las necesidades del obrar en su sucesión ininterrumpida, es decir, es imposible ver todas las fases singulares del obrar como una serie de pasos políticos que se dan de una manera necesaria y legal. Por ello, dice con razón Mannheim: «Si todo el campo de la acción política pudiera pensarse como plenamente racionalizado, podría acometerse su revelación en presencia del momento oportuno. Pero el 'momento' no significa sino aquel elemento irracional del *hic et nunc* que encubre toda teoría en virtud de sus tendencias a lo general.» En tanto que el teórico pregunta por el origen legal de un acontecimiento ya acaecido, el político hace la pregunta inversa: ¿qué efecto se ha de derivar de mi acción, respecto del objeto, como consecuencia del conocimiento que yo creo objetivo de determinadas situaciones? O formulada de otra manera: ¿qué efecto no realizado todavía responderá a una causa conocida por mí? Si la aprehensión de la legalidad sociológica no fuera pensada meramente como una línea general de desenvolvimiento, expresiva tan solo de una tendencia, si bien de una tendencia necesaria, sino como una teoría que abarca de un lado a otro todos los eslabones de la serie causal, entonces el obrar sería fijado también para el futuro, y el político de formación teorética solo tendría que hacer lo que le ordenase la teoría. El concepto de justificación del obrar político sería entonces un concepto sin sentido, porque no se distinguiría de la justificación de la teoría aplicada a la política.

La consecuencia más natural de este hecho, es decir, del hecho de que la teoría solo sea capaz de describir y determinar legalmente en sus líneas más generales el presente y más aún el acontecer futuro, constituye una dificultad especial para el actuante; porque este, como está en medio del fluir del acontecer, solo puede explicarlo racionalmente y com-

prenderlo de una manera insuficiente. En la apreciación racional unilateral del presente, la teoría no es, desde luego, capaz de lograr lo que de ella exige el pensamiento político, ya que, a causa del carácter simplemente tendencial de sus leyes, no puede decir cuál es el próximo paso político que debe darse para no contravenir estas leyes conocidas como justas. Con cuánto gusto se recurriría al consejo de la instancia científica. Así, escribe Benedetto Croce que la responsabilidad por este acto de voluntad y por la finalidad de la decisión parece tan pesada, que nosotros buscamos siempre de nuevo en la teoría y en la ciencia una huida de la lucha política, en la esperanza de que estas puedan mostrar el camino al obrar y proclamar con autoridad solemne «lo que hacer». A pesar de todo, la teoría no puede prestar este servicio a la política, puesto que, en cuanto teoría racionalista, se contrapone a la política de una manera no dialéctica y aparece con ella en una relación no esencial, sino tan solo formal.

Todo obrar político está basado, pues, necesariamente —puesto que aparece respecto de la teoría en una relación meramente formal—, sobre el vacilante terreno de la posibilidad relativa del conocimiento del presente. A esto hay que añadir que el querer político —considerado como querer psicológico individual— convertido en vivencia es, con arreglo a todo su contenido, un producto del mundo social circundante. Por ello, aparece como ideología y, a pesar de la intensidad de la influencia sobre la vida sentimental del sujeto, y por causa de la misma, permanece en una fuerte dependencia respecto de los múltiples momentos ideológicos del mundo circundante. Día por día y hora por hora, se ve colocado el individuo, sin que tenga clara conciencia de ello, ante la decisión de elegir entre los factores sociales e ideológicos que influyen poderosamente sobre él y establecer los objetivos correspondien-

tes a ellos. Si se tiene esto en cuenta, se revela el alcance de la afirmación de que en la política no es determinable prácticamente nunca cómo debe darse el próximo paso político. Junto al carácter gnoseológico de la teoría, que solamente puede señalar tendencias, aparece su inconsistencia subjetiva, que está condicionada por la situación ideológica objetiva en que el individuo está inmerso. El individuo no dispone de ningún medio seguro, con cuya ayuda pueda evitar el que momentos ideológicos no desconocidos por él enturbien de tal manera su aspiración (que está encaminada hacia el logro de una concordancia de la realidad con su objetivo) que se logre lo contrario.

Ningún individuo puede escapar a las múltiples influencias del mundo circundante. Tales influencias se realizan, ante todo, de una manera completamente inconsciente. En un examen más minucioso, se pone de manifiesto que —a pesar de la determinación general de la estructura ideológica de los individuos por la clase a que pertenecen— la mayoría de los hombres asocian en su pensar y en su sentir distintos elementos de ideologías opuestas, a menudo en franca contradicción entre sí. El sujeto políticamente pensante, en cada nueva conexión de hechos que se le manifiesta, está siempre de nuevo ante la posibilidad, no consciente para él, de decidirse en el sentido de una o de otra ideología. Como Lukàcs ha observado con razón, el individuo se ve ante todo en oposición a toda la sociedad. Esta es la raíz más profunda de la irracionalidad de la esfera del acontecer político, que en todas partes donde la teoría comienza a desempeñar un papel importante solamente se hace visible sabiendo que las leyes de la sociología solo representan igualmente tendencias, relativas únicamente a la forma general del desenvolvimiento, que dejan a la «libertad» individual un radio de acción relativamente amplio. In-

cluso en una sociedad sin clases, con una orientación unitaria del querer social hacia los mismos intereses de los individuos, el próximo paso tampoco sería cognoscible para todos los hombres; y no es casual el que ya Rousseau considerara que su *volonté générale* estaba representada tan solo por la mayoría y no por la totalidad. En la situación solidaria de la sociedad, el fundamento de esta incertidumbre es simplemente psicológico, es decir, solo puede estar basado en el error, y a pesar de que el interés social tiene el mismo valor para todos y crea en todos la tendencia a la misma decisión, el que está errado también resulta perjudicado tan pronto como prevalece su criterio, mientras que en la sociedad clasista, las decisiones actúan siempre en el sentido de una u otra clase y en contra de las demás clases. Equivocarse, en el terreno de la sociedad clasista, no quiere decir sino haber servido a una situación social, que en el fondo no se desea, y a una ideología que se rechaza.

La incertidumbre ideológica, como la historia enseña, puede ser superada por más de una clase y por la inmensa mayoría de los individuos pertenecientes a ellas, e incluso tiene que serlo en las épocas de choque de las oposiciones de clase. Pero esto no significa que aquí el objetivo a alcanzar tenga también que ser siempre conocido en su verdadera esencia y en su significación ideológica, sino solamente que se ha decidido de una manera ideológicamente armónica por una determinada ideología, que opera legalmente en el marco de la totalidad de las relaciones sociales, y por el objetivo correspondiente a la misma. Ahora bien, en todo momento existe el peligro de un sincretismo ideológico, porque la adhesión a un ideal político y la situación ideológica fundamental existente de hecho pueden discrepar y, en efecto, discrepan con frecuencia. La actitud individual está determinada por motivos falseantes,

despertados por mil deseos, obstáculos e influencias exteriores inconscientes, de manera que es posible permanecer exteriormente adherido a un objetivo que ha sido sustituido por otro desde bastante tiempo atrás. Así, el momento de la invocación a los «hechos» puede ser justamente el medio apropiado para hacer pasar como plausibles esta desviación y este falseamiento, sin dejar ver que son tales.

Estos tres momentos: la circunstancia de que la ciencia, dada su legalidad general, no puede enseñar el próximo paso necesario; la dependencia ideológica del individuo respecto de las relaciones del mundo social circundante, diferenciadas con arreglo a las clases y complicadas ideológicamente; y finalmente la irrealizabilidad, resultante de estos dos momentos, del intento de poner en práctica una política «justa», basada en la facilidad inmediata del acontecer, en el que está empeñada la mayor parte de la política actual; pues bien, estos tres momentos son incompatibles con la pretensión de la política de constituir un obrar meditado y consciente y, por tanto, racional. Y esta pretensión está realmente fundada, porque en la política una acción no quiere ser arbitraria, sino que trata de ser realizada como una necesidad apremiante. Pero si se actúa partiendo solamente de los presupuestos mencionados, entonces esta pretensión no es tenida en cuenta y la política pierde su sentido, porque descansa en una relatividad completa de su base de partida. Precisamente por esta insuficiencia gnoseológica de los fundamentos en que se mueve la vida política, hay que plantearse la apremiante pregunta: ¿cómo es posible, a pesar de todo, la política?, ¿cómo puede comprenderse esta como una obra humana que vence su impulsividad, que se abre paso a través de la conciencia? Sí, se plantea la cuestión de si con unas bases gnoseológicas tan vacilantes no se sacude tan fuertemente la autoconfianza del político que

le resulte imposible toda capacidad de decisión. Pero esta conclusión la contradice la experiencia; por el contrario, siempre se muestra de nuevo que los políticos no quieren saber nada de que su obrar muestra más los rasgos de la arbitrariedad y de la irracionalidad que de la demostrabilidad racional y de la lógica. ¿Cómo se explica esta contradicción? ¿Es real o es aparente?

La política es expuesta aquí, de propósito, en su existencia por sí, dejando a un lado su función en el proceso ideológico total de la sociedad, y ha sido investigada con arreglo a puntos de vista puramente racionalistas, apoyándose conscientemente en los métodos de la ciencia burguesa. De una parte, había que demostrar lo contradictorio de este método y, de otra parte, había que preparar la respuesta dialéctica, mediante la inevitable problemática racionalista —inevitable, porque el pensamiento racionalista encierra en sí mismo el pensamiento gnoseológico y representa al mismo tiempo un peldaño necesario para el paso al pensamiento dialéctico—. Porque la esencia de la política solo podrá comprenderse plenamente partiendo de la relación dialéctica total de la conciencia ideológica de la sociedad. Del criterio racionalista sobre la «insuficiencia» de la teoría y sobre la insolubilidad de la teoría en la práctica procede el antagonismo que alberga el reformismo y la política burguesa contra la teoría misma. Pero del tratamiento dialéctico del mismo problema resulta que el reproche de la limitación no afecta a la teoría, sino precisamente a aquella política que se desentiende de su relación funcional con el todo, por lo cual se desvincula de su propia esencia.

b) *La posibilidad de la política*

Los objetivos políticos que se plantea el hombre no los elige libremente, sino que le son impuestos por una situación social. El despliegue del querer, todavía oscuro en el estadio de su génesis hacia la idea de objetivo consciente y cerrado, puede verificarse de una manera más o menos ingenua o científica y de una manera más o menos consciente o sentimental. Pero una vez existente, el objetivo cumple en el pensamiento político un cometido especial, peculiar y, sin embargo, decisivo. No se contenta con ser un punto final, a alcanzar alguna vez al término de un desarrollo pensado, que espera pacientemente, sino que la representación del objetivo, como idea de la situación a alcanzar más adelante —puesto que en toda conciencia política se configuran y se amoldan implacablemente y en todo momento representaciones políticas—, se eleva a factor codeterminante fundamental del pensar y del querer políticos. Esta influencia decisiva de la representación del objetivo sobre el pensamiento político consiste en que, desde ahora, las situaciones que son tomadas como pretexto de una determinada actitud política aparecen en el proceso de la aprehensión mental de estas circunstancias tal como corresponde a la clase a que pertenece cada uno. Con ello se quita a los fenómenos toda la apariencia de ambigüedad que llevan todavía adherida en la meditación racional, y no resalta ya a primera vista la conciencia de la insuficiencia del pensamiento político. Así como el querer crea en el individuo la sensación de libertad, así también la representación del objetivo crea la sensación de seguridad; pero así como la libertad es anulada por la causalidad, la seguridad es anulada por la dependencia del sujeto respecto del hibridismo cualitativo de la orde-

nación social. Del mismo modo que allí queda solo el sentimiento de libertad, aquí queda únicamente el sentimiento de seguridad.

El obrar efectivo de los hombres está determinado por la correspondiente situación social e ideológica, de la que siempre depende, y no por este o aquel objetivo del que se hayan declarado partidarios. Pero como la representación del objetivo sigue siendo un elemento imprescindible en toda actitud política práctica, la adhesión a un objetivo puede, sin embargo, resultar en contradicción con la clase a que pertenezca el portador de esta representación del objetivo, lo cual no quiere decir sino que en este caso se viene abajo tanto la idea de objetivo presunta como la real, o sea, la que determina verdaderamente el obrar. Lo que importa, por tanto, para comprender el papel que desempeña la representación del objetivo en el pensamiento político no es la idea de objetivo presunta, sino la idea de objetivo efectiva, correspondiente al ser social: la representación verdadera del objetivo y la situación del ser se corresponden entre sí, son siempre idénticas. Solamente allí donde existe una «conciencia justa», es decir, allí donde una clase puede conocerse a sí misma y con ello a toda la sociedad, coincidirá el objetivo presunto con el objetivo efectivo, se tomará conciencia de la identidad del ser y el querer de la clase respectiva. Para el portador de la conciencia «falsa», el objetivo estará en oposición al ser y se vivirá como deber ser ético de los individuos dotados de voluntad libre.

Pero ¿cómo es posible la política, a pesar de unos momentos tan fuertes de inseguridad? ¿No resulta esta inseguridad una apariencia, tan pronto como es tomado en consideración el hombre integral, y concretamente en su propiedad de ente socializado? En este caso, el hombre es un ser que realiza no solo la actividad el pensamiento racional, sino que se

siente inclinado también hacia algo querido, hacia algo a realizar solamente en cuanto deber ser, hacia un objetivo. Pero, a la inversa, la seguridad también resulta una apariencia cuando se entiende por tal la seguridad del obrar, en el sentido de una confesión política y no en el sentido de la mera sensación de seguridad.

El proceso de retroceder la idea de objetivo al comportamiento político pierde el aspecto de algo misterioso, tan pronto como se aclara la esencia de la acción volitiva y de su función en la personalidad socializada, concebida como unitaria e indivisa. Mediante el retroceder gnoseológico a la manera de ser de la conciencia, solo se llega a la separación del querer y el acontecer, del comportamiento causalmente condicionado y el comportamiento normativo, y de este indiscutible hecho gnoseológico se ha intentado sacar la conclusión de que el hombre solo es concebible consecuentemente como criatura normativa. El punto de vista opuesto, pero igualmente unilateral, es adoptado por el materialismo mecanicista, el cual solamente observa la determinación causal y deja a un lado lo normativo. Como en la concepción de los teóricos de la norma, el hombre flota libremente, por así decirlo, no conoce una condicionalidad causal y por ello no se encuentra en una rigurosa dependencia respecto del medio social, anulándose como ser social, del mismo modo que, a la inversa, una consideración mecanicista unilateralmente causal no logra tampoco nunca la captación plena del hombre como ser dotado de conciencia. En ambos casos se pasa por alto que la contradicción entre la causalidad y el comportamiento normativo se resuelve dialécticamente, puesto que la influencia causal que se abre paso a través del pensamiento determina el querer, en el sentido de que el hombre solamente se fija «libremente», es decir, con ayuda de una decisión volitiva, aquellos objeti-

vos que pueden ser insertados sin contradicción en la secuencia causal. Lo importante aquí no es tampoco el que se conozca o no la esencia de estos objetivos, sino tan solo que la dirección del objetivo realmente perseguido por el hombre sea compatible con la secuencia causal, que pueda ser insertado dentro de la legalidad histórica. Con ello queda restablecida la unidad, aparentemente perturbada, de la personalidad. Las ideas de los objetivos de los hombres se configuran a través del pensamiento causalmente condicionado. A la inversa, el querer encaminado hacia un objetivo no actúa sobre el acontecer (porque él mismo es un elemento funcional de este acontecer), sino sobre la conciencia del mismo. Y esta, ya sea falsa o justa, siempre está configurada de tal manera por la representación del objetivo que se convierte en un factor consciente de la historia, cuyo cometido a realizar consiste en hacer prácticamente posibles las determinaciones sociales y causales del acontecer. El objetivo solamente puede contener lo que existe ya desarrollado en el proceso histórico, y el proceso solamente puede conducir adonde el objetivo señala. Una contradicción solamente es posible en la conciencia falsa de los hombres, pero no en la realidad misma.

Con esto aparece bajo una nueva luz lo que suele designarse con el nombre de «hechos». Ya sabemos que la vinculación del pensamiento científico al ser pone de manifiesto que el «material» del trabajo científico tiene que ser creado, pues el material sin más no existe. Lo que el material es para la ciencia, es el hecho para la política. En la política, donde a la influencia de las representaciones que se hacen de la realidad hay que añadir todavía la influencia del objetivo, el hecho puede ser mucho menos aún hecho sin más. Por otra parte, si el afán de objetividad no ha de convertirse en una concepción ingenua de la objetividad, la representación de la «im-

parcialidad» frente a los hechos ha de partir necesariamente de un punto de vista del como si, que preceda a toda elaboración mental de la experiencia, cuyo cometido consiste en impedir que se deslicen ideas constructivas que desfiguren ya de antemano la experiencia. Pero lo que no existe es un material de hechos que esté ahí ya de por sí y que no haya más que cogerlo. Porque la más simple comprobación empírica tomada de la infinita diversidad del mundo social, en tanto se llena de un contenido viviente, contiene ya un punto de vista: la simple pronunciación del nombre de Napoleón da lugar, en los distintos hombres, a representaciones completamente distintas, e incluso la descripción más exacta de esta figura no puede impedir que en las distintas cabezas se formen imágenes diferentes.

Por ello, tanto el material del científico como los hechos de los políticos son entes ideológicos, por más que puedan despertar por sí, en la modalidad de su ser, la impresión de que son simples apreciaciones ajenas a la ideología. Pero puesto que pueden ser mediatizados en la forma de una seriación de datos y simples acontecimientos, no tienen una fisonomía propia y significan una cosa distinta para cada hombre; por eso se convierten con razón en pelota de juego del arbitrio ideológico. Porque la recopilación de singularidades y la retención de lo describible exteriormente no constituyen todavía la realidad, antes al contrario, representan una especie de alejamiento de ella, la creación de una distancia artificiosa (puesto que solo puede superarse por el pensamiento), desde la cual tiene que ser reproducido y apropiado mentalmente el acontecer efectivamente real. Desde la perspectiva del acontecer histórico total, la simple recopilación de hechos empíricos es algo así como la recolección y ordenación de documentos, de material vacío de sentido, es decir, no es todavía material en el propio

sentido, sino en el mejor de los casos un comienzo técnico, pero no lógico, para la ciencia. Con razón se burla Max Weber de aquellos eruditos, desde luego indispensables, que pasan la vida en el tedioso trabajo de archivo de reunir lo que constituye el «material» del trabajo científico. Pero este material tiene que ser explicado, configurado, insertado en la realidad por el científico productivo, con arreglo a su sentido, tiene que ser creado otra vez, pero ahora como verdadero material. En otras palabras: la realidad tiene que ser descompuesta en material para que esta realidad pueda ser aprehendida como un todo cerrado, partiendo del material. Por ello, el material es el punto de partida para esta aprehensión, pero al mismo tiempo es también un resultado.

El camino de la creación del material, así como de la aprehensión de los hechos, consiste en su inserción dentro de la totalidad del acontecer. Para el pensamiento dialéctico, la totalidad es punto de partida, para el pensamiento racional es resultado. Por ello, los «hechos» significan para la dialéctica algo distinto que para el racionalismo. Para este, los hechos hablan por sí. De su seriación resulta la conexión general, pero solo en tanto en cuanto valga para muchas series de acontecimientos, susceptibles de ser traídos bajo una ley. Así, por ejemplo, una cierta sucesión histórica de distintos sistemas de dominación solo puede ser concebida como ley cuando extiende su validez a muchos países. Cuando esta sucesión sufre un repetido incumplimiento, ya sea por saltos temporales o históricos de una de estas formas sociales, ya sea por la aparición de unas formas sociales nuevas, no previstas en la ley, el racionalista supone que la ley era falsa y, por tanto, no puede tenerla ya como expresión de la verdadera realidad. El surgir unas épocas de otras es explicado con ayuda de la comparación y de la derivación retrospectivas.

En oposición a esto, la ley dialéctica se deriva de ciertas condiciones fundamentales de la existencia social, a través del despliegue lógicamente de las relaciones expresadas en ella; resulta, por así decirlo, independiente de las premisas previamente halladas. Semejante ley solamente puede designar una tendencia general de desarrollo, cuyo carácter de ley radica en que acaba por cumplirse, a pesar de las posibles desviaciones y complicaciones no previsibles en todas sus particularidades. La ley dialéctica, justamente por proceder de una visión de las relaciones empíricas fundamentales de una totalidad, es siempre tan solo una ley de tal totalidad —en el sentido de la sociología, esto es, de ordenación de la sociedad— y, si ha de valer como justa, los fenómenos nuevos no comprendidos en ella, que aparecen en procesos concretos de la historia, tienen que ser insertables sin contradicción, tienen que ser comprendidos como momentos del desarrollo legal. Un fenómeno histórico, un hecho, solamente refutará la ley dialéctica en su validez cuando no solamente interrumpa el desarrollo legal que va desde las condiciones fundamentales hasta los elementos estructurales, sino que además acabe por empujarlo hacia otro carril ajeno al contenido de la ley.

Los hechos, en el sentido corriente de hechos puros, tal como aparecen para la imaginación del observador imparcial, son en verdad imágenes coloreadas ya ideológicamente. Y estas imágenes, como han recibido el carácter de facticidad evidente por sí misma, por haber sido arrancadas de la conexión del acontecer total en el pensamiento ideológico, tendrían que empezar por ser despojadas de su apariencia de facticidad, mediante su reinserción en este acontecer, y que ser reproducidas como momentos. Lo mismo que en el material científico, en la política, el hecho como punto de partida de la contemplación, también coincide con su creación. Para una

posición dialéctica madura resulta de aquí la inevitable consecuencia de identificar ambas formas de creación. Pero en el dominio de lo político esto no significa sino cientificación del pensamiento político, mediante la apropiación del método de la noción de totalidad desarrollada en la ciencia. Mientras que la creación del material de la ciencia conoce tan solo una condicionalidad, que es la de la vinculación al ser social, la creación de los hechos en la esfera del obrar político está sometida además a la influencia de la idea del objetivo; la diferencia es, desde luego, solamente de naturaleza gnoseológica formal, no material, porque ser y deber ser, acontecer y objetivo son idénticos. Esto significa que el ser de una clase y su orientación hacia un objetivo, por causa de su identidad, solo pueden representar caminos distintos para la creación de la conciencia ideológica; por el camino de la influencia directa ejercida por el ser, se crea la conciencia racional, científica; por el camino indirecto de la influencia de la idea del objetivo, se crea la conciencia política. Pero como toda representación del objetivo es por sí misma ya ideología y, por tanto, expresión ideológica de un determinado ser, es decir, como toda representación del objetivo escapa al ser lo mismo que la ideología racional, la conciencia política y la conciencia racional son idénticas. El proceso concreto de la creación de toda la ideología de una clase se realiza de tal manera que, en el primer acto —aquí solo se trata de una clase con una conciencia ya formada, la representación del objetivo, que antes solo existía en germen y de una manera sentimental—, es elevada a conciencia plena con ayuda de la meditación racional y, en el segundo acto, son cerrados los huecos contenidos normalmente en el modo de consideración teorético-racional, retrocediendo a la idea del objetivo que ya se había formado. En virtud de este proceso, se funde

la ideología racional con la idea del objetivo, para formar la ideología política, logrando así una significación práctica. Sobre el terreno de lo político se cumple, por tanto, el sentido del ser ideológico de la sociedad, y la teoría pierde la faz caprichosa y fútil inherente tan solo a la desfiguración racionalista —no existente en la relación dialéctica de la realidad—, mientras que, a la inversa, la práctica se muestra únicamente como un lado del proceso global ideológico de la sociedad.

Con razón debe ser admitido por ello que el hecho no representa ningún factor dado comprensible por sí mismo, sino que para convertirse realmente en hecho necesita ser derivado del encadenamiento global del acontecer. El hecho desnudo y testarudo tan solo tiene también significación para el pensamiento en tanto en cuanto el espíritu humano tiene que poner en alguna parte el punto de partida. Pero como el hecho en esta forma no es más que un comienzo técnico, que por su contenido constituye ya un producto ideológico, no es de por sí un comienzo, puesto que primero tiene que ser reproducido como hecho, mediante su reintegración al proceso histórico global del que procede. Pero tampoco el todo del acontecer existe simplemente, sino que tiene que ser creado, si bien, por la relación de sus elementos, por sus manifestaciones estructurales, está relativamente dado y es por ello un comienzo relativo. El verdadero comienzo para el pensamiento racional, así como también para el pensamiento político, radica en saber que no hay un comienzo, en captar la necesidad de la dialéctica para todo el conocimiento histórico. Si esto se pasa por alto, es fácil convertirse en víctima de una adoración indiscriminada de todo «lo que es», solamente porque «es», en fetichista de los hechos que cree contemplar la esencia de las cosas, el contenido de toda la verdad, en la apariencia, en la figura externa de los hechos. Con

ello se retrocede a la forma más ingenua del pensamiento, a la del hombre vulgar que sigue la apariencia externa de los acontecimientos, de una manera teorética y políticamente inconsciente, tan solo por instinto, lo cual no lo cambian en nada ni el lenguaje ni la argumentación, por más «científicos» que sean.

Un destacado representante de esta dirección se encuentra en Hendrik de Man, quien, en su obra ya citada *Psicología del Socialismo,* se esfuerza constantemente por demostrar la deficiencia de todo el edificio teorético del «materialismo histórico», partiendo de la inconformidad entre la teoría y los «hechos». Él no se da cuenta de que con solo plantear así la cuestión, su antirracionalismo extremo tiene que convertirse en racionalismo extremo. De Man cree, con toda seriedad, haber herido mortalmente a la teoría combatida por él, cuando recopila toda una serie de llamados «hechos» de la historia del socialismo, que están en contradicción con las exigencias que la teoría socialista ha planteado al movimiento obrero [118]. Así se entrega a una demolición y un desmoronamiento constantes de la teoría marxista, y el afán «de pensar científicamente y de servir al mismo tiempo a la práctica» le fuerza a «reconocer a diario nuevos hechos que son de una naturaleza completamente distinta que aquellos sobre los cuales había construido originalmente el marxismo su sistema de pensamiento». Este endiosamiento del «sano sentido de los hechos» es especialmente digno de consideración, si se piensa que aquí no se trata de una mera discusión sobre la apreciación de los hechos, sino de un modo de ver justamente opuesto al pensamiento dialéctico que, bajo la máscara de la aplicación de criterios científicos «más modernos», trata de fundamentar de nuevo un método ya superado en la sociología. Visto políticamente, no se trata

sino de un intento consecuente de fusionar teóricamente el oportunismo y la política cotidiana.

Es propio del oportunismo no ver en los «hechos», por encima de sus apariencias externas, sus conexiones internas con otros fenómenos y no conocer, por consiguiente, su verdadera significación. De Man habla solamente de lo que ya ha pensado y hecho el oportunismo de todos los países: «Nuestro tiempo trata de construir una imagen del mundo que, en vez de fundarse en la experiencia mediata del mundo conceptual, se basa en la experiencia inmediata del mundo real.» Si se pregunta por la significación de tal experiencia inmediata, conforme la imagina De Man, solo se obtiene una respuesta y una conclusión: renunciar al objetivo de hacer comprensible el mundo social para el pensamiento científico. Pero con ello no está dada siquiera la consecuencia de la desviación del conocer, sino que solamente se allana el camino para una forma del conocimiento que ya no es tal, porque estaría basada únicamente en las sensaciones subjetivas y en la reacción voluntarista a estas mismas sensaciones. Prescindiendo de que tal modo de pensar tampoco puede renunciar totalmente a la conceptualidad, tan solo se distingue del pensamiento racional en que, a causa de su gran confianza en la sensación y en la reacción inmediata de la voluntad, queda mucho más lejos aún de superar la posición de quedar aferrado a la apariencia ideológica de las cosas.

La apelación que hace De Man al «sentido de los hechos» no significa materialmente sino la adhesión a una sociología de la superficie, la cual no cambia nada por colocarse en el terreno metódico de la psicología de lo profundo.

c) *La teoría de Sorel*

El punto de vista de Georges Sorel se caracteriza ante todo por su oposición a todo intelectualismo. La vivacidad e independencia de su fantasía, que tantos felices destellos le ha proporcionado, no le impiden, sin embargo, desconocer adialécticamente la significación de la teoría ni resolver racionalistamente el problema del papel de la representación del objetivo en el pensamiento político. Esto es tanto más digno de consideración cuanto que Sorel es enemigo de todo racionalismo y se inclina a reconocer un papel exiguo a la representación racional consciente, en tanto que a la ideología impulsiva le reconoce un papel decisivo. Su célebre teoría del mito está concebida en su contenido de una manera antirracionalista, pero metódicamente es un producto de sustraer de una manera racionalista al objetivo político su fundamentación racional; es un resultado de la incapacidad para comprender totalmente la ideología social, en otras palabras, de la incapacidad para comprender dialécticamente sus manifestaciones, tales como la teoría y la política, partiendo de la totalidad del ser social, y para conocer así su relación dialéctica dentro de este ser.

Para Sorel, el objetivo es una representación, llena de imágenes de lucha, sobre el decurso futuro de las pugnas entre las clases enemigas, una idea que no posee en modo alguno una significación real, aparte de la de enardecer a los combatientes y prestarles la necesaria certeza de su victoria. «Los hombres —escribe en su importante obra *Reflexions sur la violence*— que participan en los grandes movimientos sociales se representan sus acciones inmediatas bajo la figura de imágenes de batallas, que asegurarán el triunfo de una causa. Yo propongo llamar mitos a estas imágenes, cuyo conocimiento tiene

una significación muy elevada para el historiador... Quisiera indicar que no se debe intentar analizar semejantes sistemas de imágenes de la misma manera que se descompone una cosa en sus partes integrantes, sino que más bien deben tomarse como una totalidad de fuerzas históricas, absteniéndose especialmente de comparar actos ya consumados con las representaciones que tenían antes de la acción.» Es, por tanto, una representación de lucha y de objetivos meramente imaginados, trasladados simplemente de la fantasía al futuro, que está presente en toda lucha social, pero que en el momento de la decisión se volatiliza en nada. También en la representación del «materialismo histórico» tiene la idea del objetivo una función en parte análoga a la que tiene en Sorel, puesto que sirve a los combatientes como punto de partida y como estímulo para su obrar, pero no es un simple «mito», no es mera imaginación, sino predeterminación general del decurso histórico a obtener mediante la mediatización racional. El objetivo, en el sentido de esta concepción, es, en todo caso, una anticipación mental —desconocida en su contenido tan solo por las clases con una conciencia falsa, pero conocida plenamente por las clases con conciencia justa— del desarrollo histórico. Sorel pasa por alto varias cosas: en primer lugar, que las clases históricamente progresivas alcanzarán siempre el objetivo que persiguen, si la conciencia de este objetivo adopta también la forma de una glorificación; lo que tiene que ser comparado por los sociólogos son las nociones reales del objetivo de una clase y su proceso concreto, pero no el ropaje ideológico de que se revista el objetivo. Solamente una comparación semejante está sociológicamente llena de sentido. En segundo lugar, Sorel no ha tomado en consideración la posibilidad de principio de que se desarrolle una conciencia justa y con ello coincidan la idea del objetivo con el de-

curso histórico real; así se ha pasado por alto la cuestión más importante del presente: la cuestión de la función, en principio nueva, del proletariado frente a toda la historia hasta la fecha. Sobre el terreno de la conciencia justa de esta clase, el momento de la «irracionalidad» se desplaza del conocer al obrar mismo; surge un momento de causalidad, en virtud del cual el conocer deja un espacio «libre» al obrar. Y además se pone de manifiesto que esta «libertad» se neutraliza de nuevo en el juego dialéctico de la idea del objetivo y la *ratio*, que tan pronto como se contempla en su totalidad el acontecer ideológico, el momento de la arbitrariedad y de la inseguridad se trueca en un momento del decurso rigurosamente legal de la historia. La concepción del «materialismo histórico» está así en aguda oposición con las ideas de Sorel, en las cuales la teoría de la sociedad, y especialmente su valor práctico, es muy poco apreciada. Porque para los marxistas es precisamente el objetivo, hallado de una manera racional y cada día más científica, a medida que se desarrolla el pensamiento humano, lo que resulta apropiado como factor permanente de control del obrar práctico, para superar el irracionalismo.

CAPITULO 2

Los grados de la conciencia

a) *Conciencia justa y conciencia «falsa»*

Durante los siglos XVII y XVIII, los pensadores burgueses importantes estaban ante todo animados por el afán de descubrir las verdaderas correlaciones de la sociedad, sus leyes y sus contradicciones y se entregaron al cometido de conocer el carácter antagónico y contradictorio de las situaciones sociales que les rodeaban. Su lucha contra el feudalismo y el absolutismo no era sino una lucha para derribar el mundo viejo y para edificar un mundo nuevo. Su ciencia alcanzó un florecimiento insospechado, y pensadores universales fueron capaces de darle una base que le permitió prescindir de la teología.

Pero a pesar de la vehemente tendencia a la verdad, que caracteriza a su época revolucionaria, esta ciencia burguesa no llegó a un conocimiento amplio y efectivo de la sociedad, porque le faltaba todavía el presupuesto para tal conocimiento, a saber: el momento del autoconocimiento de la clase burguesa. Frente a los grandes y serios esfuerzos por descubrir la legalidad real de la historia, no había ninguna ideología en el sentido de un conocimiento científico más correcto: la ideología burguesa era y siguió siendo una conciencia «falsa». El ímpetu revolucionario de la joven burguesía, si quería al-

canzar el éxito, tenía que hacer de la fe en la misión bienhechora de la humanidad, que profesaba el nuevo movimiento, el punto central de todo el pensamiento, tenía que conducir la lucha en nombre de toda la humanidad. Esta lucha, considerada históricamente, era progresiva, pero como, en oposición a la imagen que se tenía de su contenido, respondía a unos intereses especiales de clase, a los intereses de la clase de la burguesía, los cuales tenían que excluir —por su esencia y por su función histórica— a las demás clases de una igualación completa, se dio inevitablemente la circunstancia de que el ideal de humanidad, lleno de significación en todas las polémicas sociales, se extendió como un manto glorificador del pensamiento burgués en torno de la ideología revolucionaria en lucha contra el feudalismo. Así se explica el doble carácter de la ideología burguesa en la época de la Revolución francesa. Del mismo modo que el pensamiento burgués se muestra riguroso, crítico, denodado e incluso clarividente, en una alta medida, frente al feudalismo y sus ramificaciones, en lo tocante al conocimiento de la esencia de la propia clase burguesa (es decir, allí donde la cuestión de la propiedad burguesa y de la igualdad de las clases es planteada, no de una manera simplemente jurídica formal, sino de fondo) se muestra oscura, confusa e insegura [119].

Esta doble fisonomía de la ideología burguesa, en la época del auge de la clase burguesa, impidió con el mayor vigor avanzar en el camino de la aprehensión realmente justa de la sociedad; la dialéctica como ciencia —es decir, como un modo del pensar en el que se abarca la legalidad real de la misma historia, en el que el pensar y el ser se hacen idénticos— no fue desarrollada hasta el fin. El lugar de la dialéctica lo ocupó el racionalismo, que, mostrando una eficacia excepcional en las ciencias naturales, en cuanto método desmembrador y diseccionador

de los fenómenos, era el que mejor respondía a las necesidades de la situación ideológica burguesa.

Pero en la producción no solo contaba el principio calculador y desmembrador de la separación de lo unitario en la división capitalista del trabajo, sino que, visto de una manera puramente ideológica, el racionalismo se convirtió en el arma más afilada en la lucha contra la imagen teológico-feudal del mundo, así como también en un medio para la construcción de proyectos programáticos que han sido imprescindibles para la época burguesa [120]. El racionalismo, en la época del revolucionamiento burgués del mundo, es ante todo la forma del pensamiento —desde luego, llena de contradicciones en sí misma— con cuya ayuda conoce la burguesía combatiente el carácter contradictorio de las situaciones sociales de entonces; aun cuando su carácter dialéctico fue anticipado ocasionalmente, no pudo, sin embargo, ser elevado a una conciencia plena, por causa de la situación histórica. Solo cuando la burguesía había terminado fundamentalmente su lucha revolucionaria y como consecuencia de la subversión violenta se habían disuelto las antiguas seguridades y todo se lo llevó la corriente, surge la dialéctica de Hegel bajo el ropaje propio que le era necesario, todavía burgués, es decir, en el ropaje metafísico. Pero durante la época de estabilización del mundo burgués desaparece de la conciencia burguesa y, justamente por causa de su contenido «inestable», entra al servicio de movimientos de origen reciente, al servicio de una nueva clase. En la conciencia burguesa misma reaparece el racionalismo con su derecho ilimitado. Pero este experimenta también una mutación.

El pensamiento racionalista, mientras fue revolucionario y desató una tormenta contra la metafísica abstracta de la escolástica feudal, cumplió una función reveladora. El medio principal de esta activi-

dad reveladora fue la «razón». Ella fue la que desenmascaró como apariencia vacía a una fraseología anticuada, y contrapuso a esta las verdades de razón. Desde luego, la razón solamente se preocupaba de los hechos, en cuanto estos le resultaban utilizables. Incapaz todavía de conocer en todos los hechos los elementos necesarios y legales del progreso de la historia universal, que incluyen de una manera natural manifestaciones antagónicas y, por tanto, retardatarias de por sí, el racionalismo produjo, con la ayuda del dogma del conocimiento racional, aquellos hechos que necesitaba para fundamentar una nueva imagen del mundo. De esta manera, el racionalismo revolucionario superó las limitaciones a que daba lugar su método para la captación de la esencia de los fenómenos: en lugar del conocimiento de esta ciencia aparece simplemente el argumento racional. Solo con el cambio de la función histórica del racionalismo, en el liberalismo estabilizado del siglo XIX, es desplazada la razón por el sentido común de los hechos, poniéndose en el lugar del raciocinio crítico y analizador el llamado «sano entendimiento humano». Solo entonces es proclamado como justo todo lo que es medido, no con argumentos racionales, sino simplemente por lo que es, y el punto de vista del «sano entendimiento humano» adquiere finalmente en el positivismo su fundamentación científica sistemática. La desviación del pensamiento burgués respecto de la revolución es encubierta cautelosamente por una ideología evolucionista del desarrollo.

Este viraje se manifiesta teoréticamente en la tesis en continua expansión del positivismo, según la cual no debe hablarse de progreso, que es científicamente indemostrable, sino (como ya sucede con Spencer) tan solo de «evolución». Ya Engels se sintió inclinado a rechazar esta tesis. Entre los modernos teóricos de la «evolución», Max Weber ocupa un lugar

preferente. El sentido del mencionado cambio, en apariencia solamente terminológico, es el de negar la mutación esencial en la historia. A este fin contribuye materialmente el formalismo teorético, el cual hace caso omiso de todas las cuestiones de las relaciones de clases, del abuso del hombre por el hombre, del proceso de deshumanización y humanización y de la apreciación de la historia según el punto de vista de la creación del hombre, en cuanto hombre situado en un peldaño cada vez más elevado de su humanidad. El proceso de humanización solamente puede subsumirse en el concepto de progreso, pero no en el de evolución. Las teorías evolucionistas del positivismo son concebidas, no siempre abiertamente, pero en esencia apologéticamente, de una manera formalista; sus leyes no son leyes de la realidad, sino leyes acerca de la realidad. Y esto significa que la ciencia solo se ocupa verbalmente de la realidad, pero en verdad los hechos del «sano entendimiento humano» —la aversión contra el pensamiento gnoseológico tradicional del racionalismo más antiguo muestra que el positivismo pertenece realmente a la categoría de sistemas adictos al «sano entendimiento humano»— se convierten en el medio externo para dejar vacía la historia, en forma de «leyes» generales abstractas. Este carácter lo muestran ante todo las leyes de Comte y de Spencer, las cuales anticipan ya lo que después ha realizado íntegramente el más consecuente de todos los sistemas racionalistas, esto es, la «sociología formal»[131].

Sin embargo, el racionalismo sigue siendo en todas sus formas un modo de pensar opuesto a la dialéctica y constituye el método de aquellas ideologías que son calificadas como conciencia «falsa». De acuerdo con el cometido histórico que cumple, está orientado hacia adelante o bien permanece estancado y detenido, según que la tendencia sea reveladora o encubridora, pero en su contenido es

siempre científicamente falso y «revelador». Esto solo puede significar que supera lo viejo y está al servicio de lo nuevo, pero en modo alguno es científicamente verdadero.

Las polémicas y tensiones sociales adquieren en el siglo XX tal magnitud que ya no pueden ser ignoradas por la ciencia estabilizadora, orientada racionalistamente. En una época en que ni siquiera el detenerse en la inmediatividad puede seguir ocultando las vigorosas conmociones y mutaciones sociales dentro de la sociedad y en la que el mundo burgués pierde la confianza en sí mismo —que se había nutrido hasta entonces de la demostrabilidad racionalista de la existencia armónica del orden social burgués—, el racionalismo como método del pensar se hace incómodo, incluso para la burguesía, y se desarrolla una nueva forma de existencia ideológico-burguesa: el neorromanticismo, con su irracionalismo. Solo en los estratos todavía democráticos de la sociedad burguesa, especialmente en el pensamiento pequeño burgués de la socialdemocracia, sobrevive aún de una manera raquítica el pensamiento racionalista superficial, adaptado a las necesidades de ciertos estratos. La luz vital del racionalismo da todavía sus reflejos aquí y allá, pero es un último intento de quedar dueño del campo. Como representante típico del racionalismo tardío debe ser considerado Walter Rathenau, cuya teoría, tanto metódicamente como por su sobrestimación racionalista del «intelecto», representa un intento, que parece casi trágico, de solucionar los problemas sociales de una manera rigurosamente racionalista. Y, sin embargo, Rathenau tampoco puede librarse de la influencia neorromántica. Su crítica racionalista al capitalismo y su programa de una economía planificada, completamente racionalizada, sobre la base de una administración cooperativa autónoma, es decir, sobre la base de impedir la revolución y el socialismo, repre-

senta en cierto modo el último gran arrojo teorético de solucionar teórica y prácticamente los problemas apremiantes sin eliminar la situación capitalista-racional. La irrealizabilidad del cometido hizo que Rathenau se entregase finalmente a las ideas románticas, puesto que, estando él sobre el terreno de una vaga filosofía vital, buscó su última salida en lo anímico y en la reforma del mismo. Aquí naufraga una voluntad buena y honesta —guiada quizás también por la vanidad— en su parcialidad ideológica por el racionalismo, lo cual se explica sin dificultad por el hecho de pertenecer Rathenau a la gran burguesía. La parte de la pequeña burguesía que todavía se sentía ligada inmediatamente a los intereses de la clase burguesa saca, desde un principio, consecuencias románticas del hecho de la falta de salida a la problemática capitalista, y entra en la escuela de reclutas para el neorromanticismo que, a pesar de todas las protestas, no representa sino una ideología igualmente burguesa. Bajo la forma de una crítica al capitalismo y a su política liberal tradicional, se emprende un nuevo intento de salvación del mundo burgués, solo que para su fundamentación ideológica ya no se sirve de la demostración racional, que no resiste más la crítica adversa, sino de teoremas místicos y románticos, no impugnables en el terreno del intelecto.

Sin embargo, por lo que se refiere a su contraposición al racionalismo, este romanticismo sufre un gran autoengaño. Puesto que el neorromanticismo aspira también precisamente a explicar la realidad y no puede dejar de operar con elementos de la experiencia, al menos con los más toscos, frente al racionalismo solamente cambia en verdad el modo de expresión, ya que, al igual que el racionalismo, se detiene en la inmediatividad; y todo lo más cambia algo, en tanto que este romanticismo mismo destruye de nuevo aquel exiguo grado de conocimiento media-

tizador que puede ser alcanzado inconscientemente en todo pensamiento experimental y que es logrado en el racionalismo —piénsese en las grandes construcciones mentales de la economía nacional clásica—: la inmediatividad plenamente ingenua del pensamiento precientífico, en el cual lo que decide en última instancia sobre lo que se considera justo o falso es el sentimiento y el impulso, en resumen, la subjetividad, la cual es elevada a método. Materialmente, cambia desde luego más, puesto que el racionalismo del liberalismo, carente ya de soporte, y su «afán de armonía» ceden el lugar a una idealización manifiesta de una humanidad dominada de una manera no democrática, que deja entrever de la esencia de la sociedad clasista burguesa tardía más de lo que puede dejar entrever la apologética liberal y democrática de la «armonía». En cierto sentido, el neorromanticismo es, pues, no solo expresión de la situación social, sino además una conciencia de clase más desarrollada de la burguesía. Lo digno de mención en este proceso dialéctico es la circunstancia de que, mientras que el conocimiento relativo de la sociedad a que llegó la burguesía liberal fue obtenido mediante una conciencia de clase no desarrollada, la conciencia de clase desarrollada de la burguesía tardía se caracteriza por un gran desconocimiento de la sociedad.

La distinción entre conciencia justa y conciencia «falsa» es importante para la captación del papel del «sentimiento» en el proceso del despliegue de la ideología de una clase. Por «sentimiento» se entienden aquí aquellos procesos psíquicos complejos, por medio de los cuales se relaciona el hombre con el mundo circundante y constituyen, por tanto, un momento transitivo que se interpone entre el ser y la conciencia e interviene en su puesta en relación. Este proceso objetivo puede ser configurado subjetivamente de una manera muy diferente. Aquí, en

este respecto, solamente puede interesar el hecho de su existencia y nada más; el investigar sus formas subjetivas es cometido de la psicología, no de la sociología.

Para el surgimiento de la conciencia teorética, independiente de que la conciencia sea justa o «falsa», el sentimiento siempre tendrá que desempeñar el mismo papel de eslabón entre el pensar y el ser. Una diferenciación a fondo difícilmente puede establecerse, aparte de que en la conciencia justa es conocida la función del sentimiento y por ello es apreciada de otra manera, es decir, es apreciada más justamente de lo que puede apreciarla la conciencia «falsa».

Esta imagen varía, sin embargo, tan pronto como se intenta investigar la realización del obrar político que tiene lugar en el proceso de armonización de la representación del objetivo y la apreciación de los hechos y el papel que en esto desempeña el sentimiento. La conciencia de la necesidad de la mediatización dialéctica para el conocer llevará al político dialécticamente pensante a poner con toda intención los fenómenos políticos que le rodean —no insertados todavía por la teoría pura en el decurso legal, teoréticamente conocido, del acontecer— en relación con el objetivo que tiene en la imaginación, sometiéndolos, por tanto, a la doble mediatización de los hechos y la legalidad total, de una parte, y de los hechos y el objetivo, de la otra parte; realizará, pues, una armonización de la apreciación de las circunstancias y la representación del objetivo. En cambio, allí donde faltan la dialéctica y el modo de proceder metódico de la mediatización, el hecho es aceptado en su apariencia externa de autosuficiencia racionalista, desligado de todo el proceso, como factum último e inmutable, con el cual tiene que contar sencillamente el querer político; pero en esto no se observa que la inserción del mundo de

los hechos en la concepción política global se realiza ya de una manera irracional, a través del sentimiento, que la idea del objetivo ha ejercido, por tanto, inconscientemente, una influencia modeladora sobre la imagen de los hechos. Del mismo modo que la relación dialéctica general de la teoría y la política, en el marco de la existencia ideológica total de una clase, no es conocida por la conciencia orientada en un sentido únicamente racionalista o irracionalista —en este sentido, por la conciencia burguesa—, y es efectuada por tanto inconscientemente para ella, así también la relación concreta del objetivo político y la apercepción de los hechos permanece para ella inconsciente.

Por eso, el que en el mundo burgués predomine la opinión de que la política es un arte, que se diferencia esencialmente de la ciencia, debido a que la existencia de la política se la cree desconectada de toda racionalidad teorética, es un fenómeno que por su naturaleza es propio de la conciencia burguesa [122]. La calculabilidad del obrar político, que se hace posible con la ayuda de la teoría, sigue siendo, por tanto, solamente un deseo que domina la conciencia burguesa, cuyo cumplimiento se siente de una manera tan apremiante como resignadamente se acepta el criterio, siempre repetido, de su irrealizabilidad. Si bien esta contraposición de la teoría y la política, esta fisión de la ideología en dos procesos que actúan independientes uno de otro, es un engaño, no obstante, hay también en la misma un momento de verdad: porque la clase burguesa vive en la representación de esta separación, y las ideas del objetivo, que se encuentran en la esfera del conjunto de los esfuerzos racionales de la inteligencia burguesa, se convierten también, de una manera tan solo consciente-sentimental, en ideas del objetivo de la política, que cumplen su función de una manera igualmente inconsciente [123].

Ahora bien, si la política se ejerce conscientemente sobre el terreno de la conciencia justa, con plena visión teórico-práctica, entonces este supuesto de hecho no es diferente de aquella configuración y aquella aplicación de las fuerzas de la naturaleza, a base de los conocimientos de la ciencia natural, que aparecen por primera vez en la historia de la humanidad. Hasta el comienzo de la ordenación social burguesa había naturalmente también una aplicación de las fuerzas naturales al servicio de la producción social, pero la sensación de depender de la naturaleza y de estar encadenada la vida a las condiciones naturales, este sentimiento de vinculación fatal a la naturaleza, no fue un elemento dominante en el mundo de las representaciones ideológicas hasta el surgimiento de la ciencia natural. Solo con la producción burguesa e, ideológicamente, con la contemplación burguesa de la naturaleza, aparece el saber de la posibilidad de la dominación de la naturaleza por el hombre, mediante la configuración y utilización de las fuerzas productivas de una manera, no ya natural, sino técnica. Pero sobre el terreno del pensamiento filosófico-social, la representación de la dependencia respecto de las «fuerzas naturales», que ya no son de índole natural, sino social, no solo persiste sino que se vigoriza con la creciente aceptación de la división del trabajo. Los sucesos sociales aparecen como «hechos», como potencias naturales, con las que la política tiene simplemente que contar, pero cuyo carácter natural puede ser manifestado por personalidades políticas dotadas de propiedades «carismáticas», que surgen de una manera igualmente natural, por la vía de la incalculabilidad mística o artístico-genial. No es, por tanto, casual que el racionalismo teórico y político unilateral termine finalmente en un callejón sin salida irracional y que la conciencia falsa burguesa se revele como una formación sumamente contradictoria, que, al mismo

tiempo que es racional, tiende a ser conciencia mística. El cometido de la configuración intelectiva de la conciencia social y de sus funciones, que excluye realmente lo irracional, lo asume la conciencia justa, la cual, a pesar de su carácter dialéctico, superador del racionalismo unilateral, es al mismo tiempo también una conciencia racional.

Esto se muestra con la mayor claridad allí donde se recurre de nuevo al papel del «sentimiento». El papel que desempeña el sentimiento en la mediatización del pensar y el ser es el mismo en la conciencia justa que en la conciencia «falsa», ya que tanto en uno como en otro caso solamente puede versar acerca del surgimiento de las ideologías, del impulso para su despliegue mediante el ser correspondiente; y esto significa una acción mediatizadora, meramente formal, del sentimiento. En cambio, en el proceso de conciliación de la representación del objetivo y la apreciación de los hechos, el papel del sentimiento es también de índole exclusivamente formal —porque no coopera materialmente a decidir el resultado—, pero la puesta en relación sentimental del objetivo y el hecho solamente aparece allí donde faltan los medios racionales para la acción. Este es manifiestamente el caso de la conciencia «falsa», toda vez que esta se detiene en la imagen impulsiva de los hechos, es decir, en la imagen de los hechos configurada inconscientemente por el sentimiento. Este detenerse, esta aceptación de los hechos, tal como aparecen en la inalterable modalidad de su ser, no significa otra cosa sino el conformarse con la conciliación, ya realizada sentimentalmente, de la representación de los hechos con la representación del objetivo determinada por la situación del ser.

Frente a esto, la conciencia justa, dialéctica, dispone de los medios racionales para conciliar el objetivo con la realidad. En tanto que el dialéctico se

somete, por así decirlo, a la relación dialéctica de la representación del objetivo con la representación de los hechos y, en virtud del conocimiento de su esencia, se considera en la obligación de avenirse a su legalidad —esto resulta evidente en numerosas manifestaciones, en las que se repite la acentuación de la elevada estimación consciente del objetivo en el obrar—, realiza la conciliación racional consciente de los fenómenos puramente teoréticos, no apreciables plenamente, con la representación del objetivo, excluyendo en la mayor medida posible el sentimiento, puesto que este debe desempeñar el cometido que le hemos comprobado en la conciencia «falsa» [124].

b) *La autocrítica*

El afán gnoseológico de poner en claro la esencia de lo social conduce a la visión fundamental de que lo que constituye la esencia de la aprehensión de la sociedad en la conciencia justa es la actuación humana, la superación de la oposición del pensar y el ser en su mediatización dialéctica. En la conciencia «falsa», esto permanece desconocido.

Pero es característico de la situación, compleja y dialécticamente condicionada, de los portadores de la conciencia justa el que estos no solo son simplemente superadores e innovadores, sino que solo son capaces de colocarse fuera de lo viejo mediante un difícil proceso, el que, en cuanto «momento» del todo, son por principio tanto producto suyo como destructores del mismo. Por ello, encuentran muy difícil (y esto les afecta de una manera muy personal), a pesar de todos los progresos logrados en la superación de la ideología racional —tanto respecto de su contenido como respecto de su método—, obtener una visión del carácter mediatizador de un lado especial dentro de la relación del ser y la con-

ciencia, contemplada en términos generales: de la relación entre la conciencia justa y la personalidad. El conocer la relación dialéctica especial entre el saber la verdad —la conciencia justa— y el portador de este saber —la personalidad— constituye para esta una notoria dificultad, y solo rara vez le es posible aplicarse la dialéctica a sí misma.

El individuo se ve siempre contrapuesto al todo social y es, en consecuencia, un producto de toda la sociedad y no de su clase únicamente, como afirma una teoría de orientación mecanicista. La vinculación clasista es tan solo una tendencia, que actúa en un sentido creador de realidad con el desarrollo de la conciencia de clase. La estructura contradictoria de la sociedad actual, que se refleja en las diversas ideologías racionales, tiene sobre los hombres un poder demasiado grande, capaz de derribar también de una manera automática el último baluarte ideológico del racionalismo y el más difícil de vencer en el proceso de la trasmutación del «alma», que se opera en el terreno de la conciencia justa: la inmediatividad de la visión de la esencia de la actuación humana y de su aplicación. La irresolubilidad dialéctica de esta contradicción se manifiesta como inclinación al burocratismo, la cual aparece con frecuencia —especialmente en el individuo burocráticamente vinculado— en una forma muy sutil e inconsciente. Por burocratismo entendemos aquí, ante todo, no su forma popular de manifestación, sino aquella forma de rezagamiento tras del conocimiento propiamente dicho que, sociológicamente, tiene su fundamento en la influencia no superada del mundo circundante sobre los portadores de la conciencia justa, por lo cual se manifiesta ideológicamente como rígida inmediatividad del saber y de su aplicación.

Quien ha enfocado el problema con mayor energía ha sido de nuevo Lukàcs, lo cual es característico

del acierto de su concepción de la dialéctica. En su célebre y muy discutido trabajo *Tribuno del pueblo o burócrata,* llega a resultados que le permiten abordar con una crítica constructiva este problema, que surge por todas partes. Sus argumentos, formulados sin reservas y sin tomar en consideración la sensibilidad, se dirigen claramente hacia aquella literatura que no es «valiosa ni desde el punto de vista estético ni desde el punto de vista propagandístico», que solo conoce «resultados cumplidos» y no sabe nada de la lucha anímica de los individuos. La apelación de Lukàcs a la crítica básica de otras instancias, a los «teóricos» que se contentan con repetir, presuntuosa y dogmáticamente, los principios existentes y no cobran ánimo para generalizar las nuevas experiencias de una manera teoréticamente suficiente y darles una elaboración independiente, se justifica para Lukàcs por el hecho sumamente importante de que la estructura cosificada del mundo circundante resalta todavía sin cesar en el pensamiento del individuo que, en general, se yergue ya conscientemente sobre el terreno de la conciencia justa. Y este resaltar se exterioriza en la inclinación a tratar los cometidos asignados de una manera puramente rutinaria, trivial, vacía y esquemática, e incluso en una manera burocrática de aplicar los conocimientos de la conciencia justa[125].

La oposición aquí descrita es equivalente a la oposición entre el burócrata y el tribuno. Allí donde, sobre el terreno de la conciencia hasta entonces «falsa», la presión de las relaciones obligaba a desplegar una gran capacidad para la actitud tribunicia, esto sucedía por la vía de la incertidumbre; pero dentro de la posibilidad actual de una conciencia justa, toda consecuencia ideológica, todo quedar detenido en lo inconsciente, destruye la posibilidad de repercusión en la conciencia justa, porque aquí ya no importa sostener un mundo, sino transformarlo;

la mediatización de la ideología y su portador tiene que ser erigida ahora en clara teoría. Lukàcs ha demostrado que la burocratización no es una cuestión de carácter. Pero precisamente en esto hay un cierto peligro de que el «buen carácter» oculte justamente lo que es malo para él y de que el querer irreprochable sea confundido con la facultad de llevarlo a la práctica. Es asimismo propio de la dialéctica no solo el buscar la mediatización del ser y la conciencia escueta, sino también la mediatización entre el ser y cada manifestación parcial de la conciencia, es decir: la mediatización entre el ser y las distintas representaciones del portador de la conciencia, tomando a este tal como es creado y existe en el momento histórico dado.

La consecuencia práctica de tal actitud mediatizadora es la «autocrítica». Desde luego, esta pertenece también a los muchos conceptos mal utilizados y solo rara vez se ha considerado necesario contemplarla bajo el aspecto de la mediatización dialéctica. Era, por tanto, inevitable que el concepto de autocrítica, empleado aparte de toda dialéctica, solo de una manera psicologizante racional, se transformase, por causa de su esencia desconocida —esta solo es posible determinarla en su contenido mediante la acción mediatizadora entre la conciencia justa y su portador, dentro de la totalidad de las relaciones sociales globales—, escapando a su funcionalidad, puesto que sus portadores cambiaron temporalmente de rumbo en la dirección de una oposición de principio e impulsaron así una crítica destructiva al burocratismo. Pero su raíz propia hay que buscarla, ante todo, en la significación completamente modificada que el concepto de «autocrítica» tuvo que recibir en el racionalismo. La inmediatividad de la relación entre portador y conciencia en el racionalismo tiene que convertirse dialécticamente, por necesidad natural, en una consecuente conducción con-

tinuada hacia la inmediatividad de toda la ideología, hacia el abandono del terreno de la conciencia justa no es más que una prueba de la complejidad de tales procesos ideológicos, pero no es una prueba contra el contenido material mismo aquí analizado. La lucha contra estas tendencias tuvo que comenzar con la aclaración del concepto de «autocrítica». Pero no significa otra cosa sino la revelación de la presencia de influencias del mundo circundante, que se manifiestan ante todo en la teoría: en la contradicción entre un método en un principio correcto, por el contenido admitido por sus fundadores, y un método mezclado con restos racionalistas que, consecuentemente, tampoco vacila ante la práctica. Solo esta «autocrítica» constructiva allana completamente el camino para una unidad de la teoría y la práctica, empleada de una manera prácticamente constante. Uno de los presupuestos más importantes de esto es, sin embargo, una sociología que permita abarcar la realidad de la sociedad de una manera efectiva y en su propio sentido.

Notas

[1] Cf. La sección siguiente: «Heráclito y Hegel», pp. 19 ss.

[2] Como el mundo, considerado por parte del hombre, ha sido dividido en el curso del proceso de su desenvolvimiento en tres grandes esferas, que son la naturaleza, la sociedad y el hombre, para cada una de estas esferas hay que aceptar leyes de desenvolvimiento modificadas con arreglo a su índole respectiva, esto es, formas especiales de leyes para cada esfera. Por su parte, éstas constituyen casos especiales de esferas más amplias y su complejidad depende asimismo de su grado de desarrollo. Cada período del desarrollo posee sus propias leyes. Tan pronto como la vida ha traspasado un período dado, tan pronto como pasa de un estadio dado a otro, comienza a ser regida por otras leyes.

[3] La posición intermedia de Anaximandro carece de importancia a este respecto. Por lo demás, aquí nos remitimos especialmente a la obra de Fernando Lasalle sobre Heráclito, que todavía hoy conserva su importancia.

[4] A pesar de todo, permanece en pie, en cierto sentido, el concepto de materia como complejo de acontecimientos reales que sirven de base a los fenómenos, los cuales tienen que ser concebidos, al modo como los entiende la ciencia natural, como existentes siempre independientemente de la conciencia y, por tanto, como «materiales».

[5] Por supuesto, este autoconocimiento solo llegará a ser prácticamente un conocimiento «justo», una verdad objetiva, científica, cuando la dialéctica se haya convertido en ideología de la clase llamada históricamente para ello.

[6] Los trabajos de Werner Sombart constituyen un ejemplo típico de esto: su saber gnoseológico, que más que un saber superficial es propiamente ignorancia, da ocasión a un grave descuido y a la simplificación de importantes hechos sociales.

[7] Cf. a este respecto los debates del V Congreso de Soció-

logos Alemanes, especialmente la ponencia de Othmar Spann y la discusión a que dio lugar.

[8] En este respecto son interesantes las disertaciones de Max Planck, en su conferencia *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft* (Leipzig, 1942).

[9] Su *Historia Universal,* en cuarenta libros, debe ser calificada con razón —a pesar del gran Tucídides— como la primera historia general de la época (años 221-114 a. de C.). Polibio es el padre de la historiografía pragmática.

[10] «La noción de unidad, el desear, pretender y querer encaminados hacia la unidad, ha tenido en la humanidad una historia que ha pasado por muchas etapas y que está muy ramificada» (Kurt Breysig, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung,* 1936).

[11] Así sucede a Heinrich Cunow con Polibio, en su obra: *Die Marxsche Staats-Geschichts-und Gesellschaftsauffassung* (Berlín, 1920).

[12] No es una casualidad el que haya sido Marx, mal dispuesto contra los metafísicos, el primero que señaló con firmeza, en el siglo XIX, la significación del creyente Vico para el desarrollo del pensamiento sociológico. (Cf. la carta a Lassalle del año 1863.)

[13] Ibn Jaldún, descendiente de una familia que había emigrado a España, entró al servicio del rey de Granada en 1632, cuando tenía treinta años, después de terminar sus estudios teológicos. Más tarde, después de tres años de actividad como profesor en la Universidad de El Cairo, fue enviado a Siria para dirigir las negociaciones de capitulación con el victorioso Tamerlán. Murió en El Cairo el año 1406. Sus concepciones sociológicas modernas no son tanto el resultado de meditaciones abstractas cuanto consecuencia de las muchas observaciones que hizo durante sus numerosos viajes. El mérito de haber señalado por primera vez la gran importancia de este historiador para el desarrollo de la sociología corresponde a Ludwig Gumplowitz, en su tratado *Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts,* 1898. Gumplowitz llama a Ibn Jaldún el primer sociólogo de Europa.

[14] No hay que enjuiciar aquí si esta «pérdida» histórico-espiritual para el resultado final del desarrollo científico general ha sido de menor o de mayor significación que el poderoso impulso para el desarrollo ulterior que recibió el pensamiento por la primera gran irrupción del empirismo en la lucha del Renacimiento contra la metafísica escolástica. El propósito de este breve bosquejo histórico-espiritual solo puede ser presentar una imagen a grandes rasgos del desarrollo del pensamiento sociológico hasta Vico, quien inaugura en cierto modo la sociología moderna.

[15] Cuando Kurt Breysig (*Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung*, 1936) elogia el método de Jaldún, como superior al punto de vista de Marx, cuya falta consiste en reducir el proceso histórico a «una raíz originaria, que es la de la acción económica», expresa certeramente en esta crítica el contraste entre las dos concepciones fundamentales modernas de la sociología, contrapuestas entre sí.

[16] Cf. en Marx, *Zur Kritik der politischen Œkonomie*, la Introducción reproducida en la edición de Kautsky.

[17] K. A. Wittfogel, «Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67, Cuaderno 4, p. 475.

[18] K. A. Wittfogel, «Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte», *ibid.*, p. 482.

[19] *Unter dem Banner des Marxismus*, Año 3, p. 720.

[20] Georg Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, pp. 29-30.

[21] Este importante pasaje de Marx dice así: «Ya en Hegel el espíritu absoluto tiene su material en la masa y su correspondiente expresión en la filosofía. No obstante, el filósofo aparece tan solo como órgano que viene a conocer el espíritu absoluto, que es el que hace la historia, después de terminado el movimiento. A esta conciencia retrospectiva del filósofo se reduce su participación en la historia, porque el movimiento económico lo realiza el espíritu absoluto inconscientemente. El filósofo llega, por tanto, *post festum*.

»Hegel comete dos faltas: una consiste en que él explica la filosofía por la existencia del espíritu absoluto, pero en cambio se abstiene de explicar el verdadero individuo filosófico por el espíritu absoluto; la otra resulta del hecho de que para él el espíritu absoluto, en cuanto tal, solamente hace la historia en apariencia. Como el espíritu absoluto, en cuanto espíritu universal creador, solo es conocido *post festum*, su fabricación de la historia solo existe en la conciencia, en la imaginación especulativa.» (*Die Heilige Familie*, Escritos Juveniles, Edición de Kröner, vol. I, pp. 381-382).

Lukàcs se expresa de una manera aún más precisa: «De aquí se sigue ante todo que el espíritu del pueblo solo es en apariencia el sujeto de la historia, el autor de sus hechos: quien realiza sus hechos es más bien el espíritu universal, el cual utiliza a fondo aquella 'determinación natural' de un pueblo que responde a las exigencias actuales de la idea del espíritu universal. Pero así, el hacer se hace trascendente para el mismo autor, y la libertad aparentemente conquistada se transforma de improviso en aquella

libertad ficticia de reflexión sobre las leyes automotrices, que poseería la piedra lanzada de Espinosa, si la piedra tuviera conciencia». (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, pp. 161-2.)

[22] Carlos Marx, *Das Kapital*, vol. I.

[23] El realismo materialista, para el cual el alfa y omega de su conocimiento filosófico lo constituye la aceptación de «la realidad independiente de la conciencia», utilizaría la expresión aquí empleada.

[24] Lamentablemente, una de las equivocaciones más frecuentes consiste en confundir el concepto de conciencia, aquí explicado, con el de certeza, es decir, con un punto de vista de la concepción idealista de la historia que niega consciente y arbitrariamente la incertidumbre en y frente al desarrollo efectivo. El autor se permite aludir a este respecto a algunos pasajes del presente trabajo, que se ocupan con detalle de esta objeción. También se confunde con frecuencia la significación gnoseológica que tiene la conciencia sociológica con su forma de manifestación histórica concreta, a saber, con el ser ideológico al que se da también el nombre de conciencia. El hecho de que el proceso social se realice por encima de la cabeza humana, incluso a través de su conciencia, no quiere decir todavía nada acerca de la manera como esta cabeza vive concretamente la situación de su ser social. En el último caso, el término conciencia sólo se utiliza, por tradición, para expresar ideología. En la teoría sociológica de los métodos y en la teoría del conocimiento, se llama conciencia solo a aquel modo específico de existencia que denota lo social, es decir, a la esfera de lo susceptible de una vivencia humana, a diferencia del acontecer mecánico.

El hacer una concesión a las necesidades y los hábitos de los lectores sin preparación gnoseológica no sería una decisión difícil de tomar: podrían sustituirse las palabras «conciencia» o «consciente» por la expresión «humano-activo», lo cual significa exactamente lo mismo y no causa extrañeza. Pero con la designación «conciencia» se circunscribe de una manera más tajante el comportamiento específicamente social, sin entrar a examinar por qué ha de ser modificada la terminología, por causa de una negligencia que no quiere tomarse la molestia de ver lo que quiere decirse, sino que solo ve lo que hasta ahora se acostumbra asociar a este concepto.

[25] El concepto de lo «concreto» tiene manifiestamente para Marx la misma significación que para Hegel, cuando lo define como «unidad de lo múltiple». En realidad, lo «concreto» hay que entenderlo también en el sentido del lenguaje corriente, porque la unidad, el todo que Hegel lla-

ma «concreto», por estar opuesto a lo relativo, a lo abstracto, es también concreto por ser real, es decir, descubrible en la experiencia.

[26] La interpretación del marxismo como positivismo racionalista tiene un alcance mucho mayor del que parece a primera vista. Adler solamente ha manifestado lo que realmente se piensa en los círculos marxistas más alejados, a pesar de la acentuación partidista de que el marxismo es una filosofía. Aquí se hace visible la poderosa influencia de la era científico-natural racional, ya que el empirismo no dialéctico, causal, unilateral, que constituye el método de la sociología positivista racional, domina los espíritus mucho más de lo que generalmente se admite. Muchos conciben el materialismo histórico exclusivamente como economismo causal. Esto debe proclamarse con toda franqueza, pues a nadie aprovecha el declararse verbalmente partidario de la dialéctica, cuando resulta que no se distingue apenas de los positivistas en el modo de su aplicación efectiva. La mejor prueba de la veracidad de esta afirmación es la obra, en parte errónea teóricamente, de Bujarin sobre el materialismo histórico, la cual ha tenido una gran influencia sobre toda una generación.

[27] Kurt Sauerland, *Der dialektische Materialismus*, Berlín, 1932.

[28] También aquí se habla de la materia. Pero como se ve por el contexto de todo el libro, no se la entiende ya según su concepto mecánico, sino como un complejo de acontecimientos reales que no se consideran derivables y quedan como el objeto único de la ciencia natural. Pero como, a pesar de todo, el concepto de materia representa también, filosóficamente, un concepto necesariamente fronterizo, su esencia consiste en que es imaginado como independiente de la conciencia.

[29] Por mucha razón que tenga Lukàcs, en otras ocasiones, al rechazar la dialéctica de Adler, en la crítica de este punto va demasiado lejos. Porque con el teorema aquí expuesto de la contradicción fundamental entre el ser individual y el ser social, Adler solo quiere descubrir lo que pudiéramos llamar la célula psicológica originaria y con ella la posibilidad de la existencia llena de contradicciones de la sociedad, un modo de proceder que es perfectamente lícito y que no representa una simple generalización ideológica explicativa, debida a la influencia del modo de existencia capitalista de la sociedad. Por lo demás, este pensamiento es de origen hegeliano. Hegel, en su distinción conceptual entre Estado y «sociedad burguesa», vuelve, al circunscribir esta última al mismo elemento originario de la sociedad que posibilita la bifurcación social, por cuanto

dice: «En la sociedad burguesa, cada uno es por sí un fin, todo lo demás no es nada para él.» Para una mejor comprensión diremos que en Hegel sociedad burguesa es sinónima del principio de lo antagónico, que es inherente a toda sociedad y que tiene su origen en las necesidades egoístas de los hombres; el otro principio, de la unidad moral, que domina simultáneamente en toda sociedad, es el Estado. En Marx, en cambio, se llama sociedad o socialización al principio de la totalidad de relaciones que desemboca en la unidad, y el Estado, por contrario, es la forma histórica de la sociedad de clases o, expresado en forma abstracta, la encarnación del principio de lo antagónico en la sociedad, que se ha hecho visible históricamente. Marx también sitúa a los individuos en el comienzo del pensamiento sociológico, aun cuando no a los individuos aislados, sino socializados. El individuo, tanto en su existencia como hombre singular cuanto en su relación con los demás individuos, permanece como la célula dialéctica de la sociedad, a partir de la cual puede comprenderse la totalidad social, tanto disgregada cuanto en su carácter de unidad que tiende constantemente a superar la disgregación. En su carácter dialéctico, la sociedad no puede llegar nunca a comprenderse, si no se concibe como mediatización dialéctica entre la totalidad social y los individuos socializados.

[30] La distinción de Lukàcs entre antagonismos contradictorios y antagonismos dialécticos proporciona un indicio importante. (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 73.)

[31] Correlativo y antagónico no se excluyen en la dialéctica. Opresor y oprimido son conceptos correlativos, es decir, fenómenos que se complementan conceptualmente entre sí, que se postulan lógicamente, por cuanto que un concepto no puede ser pensado sin el otro; al poner un concepto se pone también el otro. Pero al mismo tiempo estos conceptos son también antagónicos. De esta circunstancia se deriva uno de los cometidos más importantes de la dialéctica, que es resolver el antagonismo entre correlación y antagonismo en identidad de antagonismo y correlación. Esta identidad es una ley del proceso social real y por ello nunca es realizable en abstracto, sino descubrible únicamente en la realidad. La biformidad de la existencia de los conceptos, así como su identidad, tienen que ser buscadas y rebuscadas en la totalidad. Así resulta, volviendo a nuestro ejemplo, que la relación correlativa y la relación antagónica entre explotadores y explotados forman una identidad, por cuanto que la correlación sólo puede existir realmente como antagonismo, y el antagonismo no puede existir como una contraposición ordinaria, sino solo

como relación en el todo, como correlación. Lo mismo es aplicable a los momentos del antagonismo, como, por ejemplo, valor de uso y valor de cambio, productor y consumidor, trabajador y empresario, sociedad e individuo, Estado y sociedad, y a menos conceptos político-sociológicos, tales como democracia y dictadura, etc.

[32] Se comprende por sí mismo que, partiendo de este criterio, ande extraviado el punto de vista de la unidad dialéctica del sujeto y el objeto, del ser y la conciencia. Por ello, no hay que dejarse engañar por el hecho de que en los escritos de Adler se hable constantemente de la vinculación de la conciencia social al ser. La simple aceptación de tal vinculación no significa todavía la superación del racionalismo, el cual solo se supera realmente cuando el concepto dialéctico de sociedad es entendido como actividad, como autoconocimiento práctico y como el ponerse-a-sí-mismo de la realidad, que se lleva a un final consecuente mediante este autoconocimiento. Tal concepto de la realidad social, que coincide con el concepto de «praxis», no permite ya una separación entre una legalidad «antagónica» y una conciencia «dialéctica» contemplativa.

[33] Necesidad y libertad son momentos fenoménicos, perfectamente delimitables entre sí, en el proceso real de la sociedad. Si Adler logra, por el camino dialéctico abstracto, mostrar una relación entre libertad y necesidad, esto solamente es posible porque la compenetración de la realidad es un factor dado efectivamente observable, resultante de su relación real en la totalidad: la necesidad tiene en sí elementos de la libertad, y la libertad tiene en sí elementos de la necesidad. La compenetración dialéctica no se realiza en abstracto, sino solamente en virtud de la circunstancia de que los fenómenos antagónicos de la sociedad son momentos de un proceso común. Compenetración quiere decir, pues, que los fenómenos tienen en sí elementos que se relacionan recíprocamente como momentos de la misma totalidad, que se comportan recíprocamente en el proceso general como tal vez los dos extremos de un bastón, los cuales, a pesar de formar una unidad, siguen siendo dos extremos distintos. El autoengaño que sufre Adler consiste en que no se da cuenta de que él solo puede pensar dialécticamente porque el mismo material de su pensamiento es también dialéctico.

Lo dialéctico en el antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre la producción social y la apropiación individual, por ejemplo, consiste en que, a pesar de este antagonismo, resultan necesarias determinadas relaciones de producción, como consecuencia del modo de empleo de las fuerzas productivas corres-

pondientes, en que una determinada especie de producción social exige la apropiación individual. Mucho más importante todavía, para la comprensión de la dialéctica real, es concebir el papel de lo ideológico como momento que forma parte inseparable del proceso del acontecer social. Si el lado económico de la vida social es representable por sí con plenitud de sentido —no olvidando que no es más que un lado, aun cuando de una significación determinante—, entonces su comprensión se convierte en una farsa si se pasa por alto que para comprender esta dialéctica es imprescindible tener en cuenta la ideología creada por este lado de la legalidad dialéctica del todo. En otras palabras: los antagonismos de la economía no deben ser concebidos a modo de «leyes naturales» mecánicas ni como procesos inconscientes, sino tan solo como complejos de acciones, que se exteriorizan a través de la conciencia actuante y por ello siempre se manifiestan simultáneamente como ideológicos; esto es, como procesos de creación de ideologías, mediante las cuales y con ayuda de las cuales se disponen las acciones que corresponden al interés económicamente condicionante de la clase actuante.

El que las ideologías estén tan llenas de contradicciones como las relaciones que las originan y representen reflejos necesarios de la situación real del ser, pero sin que puedan ser correctamente comprendidas; o bien, en la esfera de lo teórico: el hecho de la contradicción de que, a pesar de los intentos de penetrar en la esencia de la economía de una manera teóricamente objetiva, o tal vez más correctamente, de una manera supraindividual-sociológica, se recaiga constantemente en la incapacidad de abordar los problemas de otra manera que no sea desde el punto de vista del capitalista individual, demuestra nuevamente contra Adler la esencia dialéctico-real de la realidad. Pero para comprender su carácter contradictorio hay que añadir todavía el momento de la significación práctica inmediata de las ideologías, porque ambos momentos están comprendidos en su dialéctica. El comportamiento del hombre burgués está influido primordialmente por su «creencia» y por su «saber», con lo cual las ideologías logran una efectividad práctica, se convierten en elementos inseparables de la «praxis». Ser y conciencia son tan solo dos lados de la misma cosa, del ser real escueto. Sus antagonismos solamente son perceptibles esencialmente dentro de su identidad, su relación es una relación dialéctica y no simplemente «antagónica».

La contradicción de la conciencia burguesa, que causa una impresión francamente trágica pero que, no obstante, domina el ser de la sociedad burguesa, consistente, de una

parte, en servir exclusivamente a los intereses de la clase burguesa, mientras que, de otra parte y *simultáneamente* se configura como la demostración constantemente repetida de una «cosmovisión» social general, que está por encima de las clases y responde al interés de toda la sociedad, circunstancia que al influir fundamentalmente en el actuar, en la praxis, permite conocer lo contradictorias que pueden ser las ideologías y sus relaciones con la realidad. El que la funcionalidad del Estado y el derecho, concebida como sirviendo al interés común, sea en la ideología burguesa tan sólo una apariencia, si bien de una inmensa importancia para la praxis de tal clase, prueba precisamente que la apariencia ideológica, como momento de la dialéctica, llena de contradicciones, de la sociedad, constituye no solo un momento creado, sino también un momento práctico que crea asimismo la realidad. Dicho en términos más generales: como la apariencia que encubre y desfigura la verdad está respecto a esta en una contradicción insoluble, pero es asimismo un momento integrante esencial de la misma, productor y causante de esta verdad, un elemento inseparable de su ser concreto, no es un mero error, no es mero «*pensamiento*» contemplativo, sino una parte de la «actividad» social.

El problema de la apariencia ideológica —y no solo de la apariencia, sino de la conciencia social en general— es un problema fundamental de la dialéctica. La apariencia es la forma mental de la vivencia del hombre burgués. Pero incluso en cuanto apariencia, está en sí llena de contradicciones. La función que le corresponde en la ideología burguesa, que es la de «superar» las contradicciones del ser burgués en un sistema explicativo unitario, libre en lo posible de contradicciones, queda de nuevo frustrado, porque o bien la trascendencia «legal-natural» del acontecer objetivo es realizada, en un sistema llamado «empírico estricto», más vigorosamente aún que en el pensamiento cotidiano ingenuo del hombre burgués, oponiéndose a la «libre voluntad» del sujeto; o bien porque, en cuanto se ve que por este camino no está garantizado el abordar la realidad, se sigue el del completo alejamiento de la realidad, valiéndose de la intuición y de la hostilidad contra el «método científico natural» en la ciencia de la historia (como en la época del «comprender» anticausal y del irracionalismo, que siguió al positivismo), con lo cual se intensifica aún más la apariencia de una «potencia» exterior al hombre, perceptible por él solo mediante el sentimiento y configurable, en principio, solo por la actuación, a la vez fatal e ininfluenciable, de los «grandes hombres». El intento de demostrar de una manera sistemático-racional que la «li-

bertad» vivida en la conciencia burguesa e individualizada prácticamente en la actividad del hombre burgués no está en contradicción con las leyes naturales de la sociedad, termina haciendo más profunda esta contradicción. Ciertamente, la «libertad individual», lo mismo que la legalidad objetiva, no es más que apariencia, porque al individuo le está prescrito su lugar y su obrar en el ensamblaje del acontecer objetivo, independiente de la voluntad individual, si bien, por otra parte, la objetividad estricta del acontecer tiene también un lado activo, subjetivo-voluntarista, que solo es explicable por la voluntad del hombre. Pero precisamente en cuanto apariencia, en cuanto contradicción entre la «ley» histórica y la «libertad» del individuo, estos dos momentos se convierten, al actuar, nuevamente en una unidad, mediante la cual se posibilita la actividad práctica del hombre burgués: en el cálculo seguro, en el cómputo más exacto posible del resultado probable del movimiento objetivo del mercado, se preserva la «capacidad», la «libre» resolubilidad del individuo. Necesidad y libertad muestran aquí una relación antagónica, tal como sucede en la conciencia del proletariado, el cual, frente a la necesidad legal, no se comporta de una manera contemplativa, sino activa, con lo cual el concepto de libertad adquiere aquí una significación práctica completamente distinta de su significación teórica.

El factor de la confusión ideológica sobre las distintas funciones y relaciones en la dinámica social se convierte en un momento del acontecer real, es decir, de su dialéctica, y no se deja eliminar de su consideración (o solamente se deja eliminar a expensas de su correcta comprensión). Pero como la apariencia no es más que apariencia y, por tanto, confusión sobre la esencia de la totalidad social, el desarrollo social pasa por encima de la voluntad consciente de la clase creadora de la apariencia, pero no sin realizar precisamente esta voluntad, contradiciendo constantemente sus representaciones y fortaleciendo así el carácter de fetichismo que adquiere la sociedad burguesa en la mente de sus miembros.

Adler no ha penetrado, por tanto, en la esencia de la dialéctica, en la captación de la contradicción en la unidad y de la indisolubilidad de lo unitario real en las contradicciones «antagónicas» meramente racionales.

[34] Mientras la legalidad dialéctica general del pensar aquí comentada se realice inconscientemente, solo se manifestará en el fenómeno de la intuición, sin entrar en contradicción con un *método no dialéctico* de la ciencia: con el racionalismo de la ciencia natural, con la sociología racionalista. Siendo inconsciente, la dialéctica no es siquiera

un método, sino solamente una ley general de la conciencia. Solo en su aplicación consciente se convierte en método, el cual se contrapone al racionalismo.

[35] A este respecto es típica la obra de Karl Joëls, *Wandlungen der Weltanschauung.*

[36] Pero, sin el presupuesto de fundamentos más generales, sería equivocado adherirse a la difundida opinión según la cual lo que impide a la clase burguesa hacer suya la concepción del «materialismo histórico» es exclusivamente el «*interés*». El negar de plano la honorabilidad subjetiva de los científicos burgueses, para obtener una mejor base explicativa para la mencionada actitud ideológica, significa agravar el problema de una manera abusiva. Por el contrario, puesto que el pensamiento burgués es la expresión de la situación económica del ser de la clase burguesa y puesto que precisamente por esto se comienza por explorar el pensamiento de aquella parte burguesa predominantemente mayor, que es prácticamente activa, es decir, que está interesada de una manera inmediata en lo económico, no puede encontrarse fundamento suficiente para la infranqueabilidad entre el pensamiento adecuado a los intereses y el pensamiento «materialista». Sería incluso concebible que la idea de la determinación natural del pensar y del querer respondiese a las necesidades ideológicas en este estrato clasista.

Y, efectivamente, una consideración más detenida de la imagen contradictorio-dialéctica de la ideología burguesa enseña que esta, principalmente por el papel desconocido de la actividad mediatizada por el pensamiento, muestra una fuerte tendencia al idealismo y al espiritualismo, pero también al mismo tiempo hacia la interpretación materialista grosera del papel determinante del interés económico. Esta contradicción, así como también su origen, deben ser aclarados en la medida de lo posible.

Lamentablemente, en una digresión como esta no puede entrarse en toda la complejidad de los fundamentos de esta peculiaridad de la ideología burguesa. Georg Lukàcs ha proporcionado la prueba exhaustiva de la significación básica que tiene la producción de mercancías para el nacimiento de la ideología burguesa. Sin seguir en todo a Lukàcs, vamos a compendiar aquí, en forma esquemática, lo más importante: En una sociedad, en la que el tráfico de mercancías no tiene todavía una importancia central ni determina todavía toda la estructura social, es decir, en la sociedad precapitalista, el productor está en relación personal con el consumidor; la relación de los hombres entre sí permanece todavía al descubierto y viva. Solo la naturaleza exterior se opone al hombre con una rígida

objetividad y escapa a su influencia, en cuanto potencia que le resulta extraña. La vida, por el contrario, solo resulta extraña para el hombre de la Edad Media en tanto en cuanto en el curso de la misma se interponen de nuevo fuerzas externas, ya sean naturales o sobrenaturales (en la manera de representárselas la Edad Media, son ambas más o menos idénticas). Las relaciones sociales específicas son diáfanas y claras. La relación de subordinación y supraordenación de los hombres entre sí es vista como una emanación de las relaciones económicas y políticas de poder, aun cuando permanece el vínculo ideológico consolidante de la creencia en la autoridad. De las dos importantes esferas económicas, la esfera agraria y la esfera artesanal, la última gana cada vez mayor importancia. Aquí se manifiesta especialmente toda la heterogeneidad de la vida interindividual frente a la vida actual, en la que la artesanía ha perdido su influencia estructural y solo ha conservado el valor de una reliquia inexpugnable. El hombre precapitalista, que aspira a satisfacer sus necesidades con la ayuda del copartícipe económico, se presenta como una personalidad total, distinta de los demás individuos. La consideración del hombre total y de sus propiedades individuales, que esto hace inevitable, condiciona la valoración de la multiplicidad cualitativa de los objetos con arreglo a su aprovechabilidad subjetiva. Al mismo tiempo, el productor imprime a los objetos su sello personal, ya que la división del trabajo no anula todavía el aprovechamiento de sus propiedades y aptitudes personales. La vinculación al productor artesanal individual eleva muchas veces la manufactura a una configuración artística del objeto. La elevada calidad artística del arte de las masas de entonces, que hoy nos causa una justa sorpresa, es la consecuencia de la relación viviente de los hombres de la época precapitalista en la producción de su vida. (Resulta tan sintomático como interesante el que la fantástica riqueza de la moda durante el Renacimiento italiano, descrita por Jacob Burckhardt, pueda hacerse comprensible sociológicamente por la circunstancia de que con el enriquecimiento económico que siguió al creciente comercio de mercancías, la producción artesanal también experimentó una expansión que todavía no ha sido eliminada por la producción de mercancías, bajo el régimen de división del trabajo.)

Con la compenetración de toda la sociedad por la economía de mercancías y por la división del trabajo, indispensable para la misma, la imagen social se invierte por completo. La producción masiva, bajo el régimen de división del trabajo, exige, de una parte, un sistema estricto

de fraccionamiento del objeto, y, de otra parte, un fraccionamiento de la actividad de los trabajadores en elementos singulares, separados entre sí. El lado cualitativo de los productos y de los productores es anulado en lo posible. Y cuanto más se complica la producción capitalista de mercancías, cuanto más se racionaliza y se independiza de las propiedades eventuales del individuo, tanto más aplicable se hace la fuerza natural mecánica, tanto más fuerte se hace la presión, no solo para una mejor explotación de la fuerza de trabajo embrutecida, sino también para la explotación de otras fuerzas naturales. Por supuesto, no hay que hacer responsable a esta sola circunstancia del nacimiento de la ciencia natural, porque ya antes, cuando la joven burguesía ciudadana acometió la producción de mercancías con ayuda del trabajo artesanal, aparecen ya los primeros comienzos del pensamiento científico natural moderno. El abandono de la escolástica, impuesto por el estilo de la vida burguesa, y la adhesión al estudio natural empírico, a que esto dio lugar, parecen haber dado el primer impulso. Pero al llegar a una cierta altura, la ciencia natural se pone al servicio de la vida, y cuanto mayor resulta la aprovechabilidad de sus conocimientos, tanto mayor se hace su atractivo para ulteriores investigaciones. La influencia es recíproca: la creciente racionalización de la vida social lleva de la mano el crecimiento cuantitativo de los conocimientos racionales. La respuesta al interrogante de Scheler sobre el fundamento de la acumulación de conocimientos científico-naturales en el siglo XVII solo puede buscarse y encontrarse por este camino.

El proceso descrito tiene una doble consecuencia: de una parte, son socializadas las fuerzas naturales, que antes tenían el carácter de cosas y eran aparentemente externas. En el pensamiento burgués, la naturaleza pierde paulatinamente su aspecto de incomprensible e indominable, y, en virtud del consabido englobamiento de las fuerzas naturales en la actividad humana, la naturaleza queda despojada de su carácter de cosa. Pero, por otra parte, se acentúa el carácter de cosa de toda la sociedad, como consecuencia de la «deshumanización» del trabajador y de la impersonalización de la relación económica de los hombres entre sí. Si se racionaliza el sector, el todo se hace intrincado e indominable, se irracionaliza. La actividad humana queda relegada al dominio de la capacidad de adaptación a una «legalidad natural», que se siente, pero no se conoce. Esto no excluye que siempre se intente de nuevo comprender las «leyes naturales» de la sociedad, pero todos estos intentos de la teoría burguesa están condenados de antemano al fracaso, porque el individuo inmerso en la

racionalidad irracional —y esto es válido para todas las partes de la sociedad capitalista, incluso para las no burguesas— solo tiene ante sí sectores del todo, pero desde hace tiempo ha perdido de vista empíricamente y, por tanto, ideológicamente, el todo, como todo efectivo. Pero lo que impide al pensamiento burgués comprender la totalidad es el hecho de que el todo aparece para él como un sistema de relaciones naturales objetivas, frente al cual el pensamiento permanece como externo y contemplativo: puesto que el pensamiento —que no es sino la realización abstracta de la actividad social-objetiva, es decir, una función dialéctica de la totalidad— se excluye a sí mismo del todo, en virtud de la contraposición del pensamiento al ser, el todo se convierte de antemano para él en parte, pero a la ideología la hace pasar por el todo. Aquí se oculta la limitación común a los numerosos sistemas de la sociología burguesa «buscadora de leyes».

El obrar del individuo encuentra en el cálculo racional una salida del dilema entre la ley rígida y la contemplatividad. Tal salida se hace posible ideológicamente, en virtud de que la inserción pasiva del individuo en la legalidad estricta del acontecer objetivo —a causa de lo intrincado de este acontecer para los individuos, en cada momento de su obrar— afronta contradictoriamente la apariencia de una atomización completa de la sociedad, en personas que actúan independientemente unas de otras y por eso se sienten «libres». Si la libertad consiste solo en la orientación especulativa en la dirección del movimiento de las «leyes», entonces su medida se encuentra en la legitimidad del interés individual egoísta, que puede adoptar a veces la forma de un materialismo objetivo, si bien mecanicista y no dialéctico.

Es, por tanto, falso que el interés burgués impida inclinarse hacia el pensamiento materialista; pero lo que sí es cierto es que este materialismo, debido a su carácter individualista y a que no supera el momento de la cosificación, puede dificultar especialmente la visión del contenido dialéctico de la totalidad del ser-pensar. Las dificultades subjetivas del individuo actuante para dominar el problema lo empujan a la «ética», cuyas categorías del deber ser garantizan la conciencia de la «libertad». En la ética, la contemplatividad se eleva a la altura máxima: el pensamiento no está incluido en las leyes de la realidad, por lo que las leyes de la realidad no abarcan tampoco el pensar.

Naturalmente, el problema de la totalidad no puede quedar, a la larga, oculto a la conciencia burguesa. La filosofía burguesa comienza pronto a ocuparse de él. El plantea-

miento de los problemas del ser y el pensar, del ser y el deber ser, de la necesidad y la libertad, se ha elaborado con una agudeza a menudo digna de admiración, pero en ninguna parte se ha realizado la reducción a las relaciones realidad-actividad y sujeto-objeto, que son necesarias para su solución. Hegel constituye una excepción, pero es todavía un precursor. Incluso allí donde parece alcanzarse la solución, con ayuda de un sistema de deducciones ingeniosas, dentro de la filosofía clásica, el resultado no va ciertamente más allá de una profundización de las oposiciones insuperables, porque el intento de resolver el problema del ser-pensar termina, como es sabido, con una determinación del mundo (de la cosa en sí), mediante la legalidad formal de la conciencia (viraje copernicano), sin que se logre en serio apartar la cosa en sí de su existencia independiente de la conciencia. Un fundamento metodológico de esto radica en que para la filosofía clásica la ciencia natural racional-matemática se ha hecho arquetípica; para esta, la cuestión de la relación del acto del pensar con la naturaleza exterior es en realidad una cuestión gnoseológica pura. Por causa de la estructura de cosa que tiene la sociedad burguesa, se pasa por alto que la problemática filosófico-social y filosófico-histórica tiene que estar configurada fundamentalmente de otra manera. Pero el filósofo es también un ser social, también a él le oprime la oposición insuperada de la necesidad y la libertad. Ahora bien, como para él la necesidad es sinónima de necesidad natural, comienza en la filosofía el intento de solución a base de disolver la oposición, en el sentido del pensamiento naturalista, con lo cual se convierte el problema en permanente (Mach, Planck). Por consiguiente, no solo se proyecta el pensamiento científico natural de una manera no crítica sobre la consideración de la sociedad, sino que, a la inversa, los problemas planteados por el ser social también se proyectan sobre la ciencia natural, de donde se explica la constante repetición del intento de realizar la oposición entre conciencia y cosmos, mediante la disolución del último en «elementos» de la conciencia. Aquí está la raíz del idealismo gnoseológico científico-natural.

Para esbozar también brevemente nuestra opinión sobre este punto, diremos lo siguiente: la aprehensibilidad del ser por el pensar en la ciencia natural es de nuevo tan solo una cuestión de la ciencia natural, de su progreso y de su creciente capacidad para resolver este problema, realmente difícil, con medios puramente científico-naturales. ¡Con ello permanece intacta la existencia de la realidad «independiente de la conciencia»! Por el contrario, la dificultad para resolver la oposición del ser-pensar en

la sociología no es de tal naturaleza que radique desde el principio en la cosa, porque la oposición no es fáctica, sino ideológica, aun cuando está condicionada por la peculiaridad del ser. Pero este ser es siempre, al mismo tiempo, sujeto y objeto, circunstancia y actividad, realidad y pensamiento, a diferencia de lo que sucede en la ciencia natural, donde se excluyen el cosmos y la consideración naturalista. El conocimiento social es un autoconocimiento. Para la ciencia natural, la dificultad real no se ha eliminado aún en absoluto con la remoción de los obstáculos ideológicos eventuales; por el contrario, es entonces cuando comienza. *En la ciencia de la sociedad, coinciden las limitaciones ideológicas y las limitaciones reales del conocimiento.*

La dificultad que impide la captación del acontecer social como totalidad es lo que en la discusión científica se manifiesta como impugnación de la expresión teórica de la noción de totalidad, es decir, como impugnación del materialismo histórico.

[37] En este respecto, es sumamente interesante observar cómo importantes pensadores burgueses, tales como Joël, Scheler y Dilthey, se esfuerzan por dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la superioridad del siglo XVII sobre otros en cuanto al desarrollo de la ciencia natural y del pensamiento moderno. Así, Scheler plantea con razón el problema en los términos siguientes (*Sociología del Saber*, Rev. de Occid., Madrid, 1935, p. 104): «... *¿por qué* justamente *ahora* y no, verbigracia, en el siglo XI?... En general, es uno entre los más importantes problemas parciales en esta gran cuestión del origen de la ciencia moderna la sorprendente *acumulación* de invenciones y descubrimientos en el conocimiento experimental de la naturaleza y su aplicación matemática dentro del espacio de tiempo que va de Leonardo y Galileo a Newton. A pesar de todos los trabajos previos y anticipaciones —que ha descubierto en especial la diligente investigación de Pierre Duhems sobre la historia de la física desde el siglo XI—, el proceso que conduce de la imagen medieval del mundo a los métodos de la ciencia moderna no es una génesis continua, aproximadamente uniforme en el tiempo y que avance paso a paso, como haría esperar por necesidad la hipótesis intelectualista, sino un proceso completamente *súbito*, como convulsivo o que se manifiesta en grandes saltos. Yo no creo, por otra parte, que aquella recepción (Demócrito, Epicuro, la atomística antigua en Boile, Gassendi, Lavoisier-Aristarco, Proclo, Platón como lógico) haya significado nada *esencial* para el nacimiento de la ciencia moderna; con

la mayor probabilidad, esta hubiese surgido también sin ellas».

La concepción materialista de la historia explica esta subversión «convulsiva» en las esferas ideológicas de la sociedad, por la nueva manera de aplicar las fuerzas productivas y por la transformación fundamental a que esta dio lugar en las relaciones sociales del siglo XVII. La cabeza más importante, juntamente con Max Weber, en el terreno de la investigación burguesa en la historia espiritual de esta época, Ernst Troeltsch, reconoce ampliamente la justificación del planteamiento de cuestiones económicas para la comprensión del surgimiento y de la mutación de las ideologías, incluso de las religiosas (E. Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, p. 22). Justamente este punto de vista, así como la actitud positiva frente a la dialéctica, han colocado a Troeltsch en situación de realizar una aportación importante.

[38] En la terminología de la sociología dialéctica, «espiritual» quiere decir algo así como lo que pasa a través de la conciencia. La palabra «espiritual» se emplea aquí con el propósito de subrayar el punto de vista antimecanicista, frente a los muchos críticos que interpretan el materialismo histórico en un sentido mecanicista. «Espiritual» no está, pues, aquí en oposición a «material» ni a «materialista», sino en oposición a «mecanicista».

[39] Algo abreviado aquí, a fin de hacer resaltar mejor lo esencial.

[40] Así, por ejemplo, de la circunstancia de que entre los representantes de las corrientes espirituales que han surgido recientemente en la época del poderoso desenvolvimiento del mundo burgués haya tantos nobles, Adler no puede menos de sacar la consecuencia de que la filosofía francesa, «desde la superación de la escolástica medieval hasta Rousseau»,... ha sido la filosofía de la «nobleza ilustrada». (*Verhandlungen des vierten Deutschen Sociologentages*, p. 140). Esto está incorrectamente visto, aún cuando el atractivo de las nuevas ideas, así como el momento político de la progresiva privación de poder a la nobleza por el absolutismo pudieron haber influido para que una parte de la nobleza se adhiriese a la filosofía y a la cosmovisión burguesa y para que de esta manera los nobles contribuyesen mucho a la construcción y expansión de las ideas burguesas. Así, también en Inglaterra, en virtud de la penetración de la economía monetaria en el campo, una parte de la nobleza hacendada se convirtió abiertamente en vanguardia del whigismo. Macauley escribe, en su *Historia de Inglaterra* (Leipzig, 1850, vol. I, p. 126): «La fuerza principal de la oposición

(whigista) radicaba en los pequeños colonos libres, en el campo, y en los comerciantes y tenderos de la ciudad. pero estos eran conducidos por una temible minoría, integrada por los ricos y poderosos condes de Northumberland, Bedford, Warwick, Stamford y Essex y otros diversos lores de grandes fortunas e influencias.» ¿Puede deducirse de aquí que el whigismo haya sido la ideología de los grandes terratenientes ingleses? Así como la dirección política del naciente liberalismo era reclutada, en parte, entre elementos extraños a la clase, así también la dirección espiritual de la filosofía y la teoría del Estado liberales albergan a menudo en su seno gente de este tipo. Por lo que se refiere a la nobleza inferior, esta encontró más de una vez apoyo en la burguesía urbana, en su lucha contra el absolutismo; piénsese tan solo en la historia de Francia, en los siglos XVI y XVII. Sobre la nobleza de entonces escribe, por ejemplo, Mehring (*Zur deutschen Geschichte,* p. 66): «Sin embargo, el absolutismo moderno solo a veces atendía a las necesidades de la burguesía... Pero la bandera bajo la cual se levantaron primero las ciudades holandesas contra los españoles y las ciudades francesas contra el absolutismo francés fue la del calvinismo. Calvino les había predicado en la rica ciudad comercial de Ginebra, y su constitución eclesiástica democrática respondía a los intereses de los burgueses progresivos de las ciudades. Es cierto que también en Holanda y en Francia se hizo calvinista una parte de la nobleza, pero solo fue porque tenía intereses más o menos comunes con las ciudades rebeldes...» La conclusión de Scheler es opuesta justamente al comprender sociológico de los fenómenos históricos.

41 Frente a la crítica a este punto de vista, procedente del lado mecanicista, puede indicarse todavía especialmente que en las leyes económicas de Marx no entra la naturaleza. A la objeción de que estas son solo abstracciones, puede replicarse, con no menos razón, que las conocidas leyes del capitalismo enunciadas en *El Capital* abarcan más bien su esencia y que de ellas solo se ha abstraido lo inesencial.

42 Sombart, *Die drei Nationalökonomien,* p. 169 ss.

43 Sombart, *ibid.,* p. 172.

44 En el curso de esta polémica se comprobará que en esta distinción, entre el modo de conexión gnoseológico y el modo de conexión dialéctico de la causalidad y la normatividad, no se trata de un simple fraccionamiento de conceptos, puesto que las mismas conclusiones insostenibles de Sombart proporcionarían la prueba de lo peligrosas que pueden ser tales vaguedades teóricas para la concepción total. La causalidad motivadora de Sombart no tiene otro

fin que el de eliminar la causalidad de la ciencia social, sin tenerlo que confesar directamente. El no haberlo logrado tiene que agradecerlo igualmente a su construcción de una causalidad motivadora.

[45] Cf. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistichen Geschichtsauffassung.*

[46] Cf. a este respecto las investigaciones, de apariencia revolucionaria, de Szondí y su escuela: *Schicksalsanalyse,* Basilea, 1944.

[47] Sombart, *Die drei Nationalökonomien,* p. 225.

[48] Sombart, *ibid.*, p. 286.

[49] Sombart, *ibid.*, p. 222.

[50] Sombart, *ibid.*, p. 265.

[51] Sombart, *ibid.*, p. 222.

[52] Si la burguesía liberal del siglo XIX, condicionada por su posición en las relaciones de producción capitalistas de la época, pretendía representar los intereses de toda la sociedad, en su gran mayoría ha creído también en esta misión, a pesar de que la ideología liberal no tiene fundamentalmente que cumplir más cometido que el de asegurar la permanencia de las relaciones de producción capitalistas. Es más, el que el liberalismo pudiera creer en su misión, tenía su fundamento precisamente en la peculiaridad de las relaciones de producción de entonces. Mientras solo ciertos países singulares tuvieran una industria pesada y mientras se realizase sin obstáculos un intercambio pacífico con los países agrarios, mientras, además, esta situación económica diese la impresión de que la riqueza social aumentaba ilimitadamente en el libre tráfico, no reprimido por el Estado, entre los individuos y las naciones, y de que una parte de esta riqueza tendría que corresponder también a las clases trabajadoras, la clase que más habría de aprovecharse de esta situación tenía que ser de la opinión de que toda la sociedad estaba interesada en la permanencia del orden social capitalista liberal. No obstante, esta burguesía, a pesar de su modo de pensar tendente a lograr la felicidad de la humanidad, no se dejaba arrebatar la explotación de las clases inferiores, porque su manera de proceder no estaba determinada por su profesión ideológica ni por los móviles que ella afirmaba, sino por las fuerzas propulsoras que actuaban detrás de estos móviles, es decir, por la función histórica asignada a la burguesía dentro del desarrollo legal de la sociedad. Las fuerzas sociales eran más fuertes que las creencias de este o aquel capitalista fascinado por la filosofía liberal, quien tenía que ir tras sus intereses materiales, en el terreno de la libre competencia, si no quería ser aniquilado por sus competidores ni ser precipitado a una clase social de nivel inferior. La contradicción entre la

práctica brutal y la filosofía del liberalismo fue ingeniosamente encubierta por la concepción (repetida tanto a través de su variedad popular como a través de su variedad científica) del incontenible progreso hacia una armonía social más completa, que prevalece no solo a pesar del comportamiento impulsivo egoísta de los individuos, sino justamente por causa del mismo, ya que el egoísmo de los miembros de la sociedad es la fuerza dinámica para el progreso del todo.

53 Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, p. 224.

54 Sombart, *ibid.*, p. 251.

55 Sombart, *ibid.*, pp. 250-1.

56 Sobre la concepción científico natural estática de la ley, en los materialistas del siglo XVIII, pero también de toda la sociología racional, cf. la demostración de Lukàcs de que el pensamiento burgués es incapaz de abarcar en la ley la transformación. (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 159.)

57 Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 211. (La polémica está dirigida contra Ernst Bloch.)

58 Lukàcs, *ibid.*, p. 98.

59 En este lugar, vamos a abordar brevemente los intentos fracasados que trataron de fundamentar una sociología «científico natural» con la ayuda del darwinismo. Tales se basaban en que la diferencia de principio entre la naturaleza animal y la naturaleza social no es conocida y que por ello se cree que puede construirse una teoría general de la evolución, válida para todos los seres vivientes, incluso para la sociedad humana. Pero mientras en la naturaleza no humana, los individuos son objetos de las circunstancias naturales circundantes, en la sociedad humana son al mismo tiempo también sujetos del cambio de circunstancias, en virtud de la peculiaridad de la conciencia, que los diferencia de los animales. En la naturaleza extrahumana, los géneros evolucionan bajo la presión de las circunstancias exteriores, por lo general constantes. (También decide en este sentido, por encima del efecto continuado de las mutaciones, el estar adaptado al medio ambiente.) En cambio, en la sociedad se trata, por el contrario, de la adaptación de las condiciones de vida a las necesidades de los hombres y de la configuración de las condiciones de sus relaciones recíprocas. Por ello, al científico natural le interesan la capacidad de adaptación biológica y la evolución de los géneros animales, mientras que en la sociología el momento biológico no desempeña ningún papel, ya que los acontecimientos comprendidos por el concepto de evolución social tienen lugar en un espacio de tiempo incomparablemente más corto que la evolución biológica y psi-

cológica de los hombres. En el tiempo histórico en que ha cambiado por completo, repetidas veces, la faz de la sociología, la estructura biológica y psicológica de los hombres ha permanecido probablemente estable, en general. El concepto darwiniano y el concepto sociológico de evolución están situados en planos diferentes y científicamente no se pueden colocar bajo los mismos principios. El hecho de que el hombre haya evolucionado originariamente a partir del estado animal no es ninguna prueba contra esta concepción, pues indica solamente que con el desarrollo total de la conciencia humana ha cambiado la relación con la naturaleza, que el aumento cuantitativo de los fenómenos de la inteligencia consciente se ha trocado en cualitativo, lo que al mismo tiempo significa un desligamiento del reino animal. A pesar de esto, no debe pasarse por alto que tanto en el darwinismo como en la sociología se trata de legalidades aprehensibles de una manera empírico-causal, pero que no son tan distintas entre sí como la fuerza de atracción de la tierra y el impulso para la conservación de la especie. Finalmente, el traslado del darwinismo a la sociedad tenía que sufrir un fracaso cuando ha tratado de declarar, con ayuda de la teoría darwinista de la descendencia, que las clases dominantes son más valiosas porque están destinadas a la dominación, en virtud de la seleción natural. Pero aquí también una conclusión apresurada se trueca en lo contrario, si no se tienen suficientemente en cuenta los fundamentos en que se basa una teoría. El hombre está dotado, no ya para adaptarse a las circunstancias, sino para adaptar para sí a éstas (si bien, no de una manera arbitraria, sino determinada legalmente).

[60] «Cuantitativo» está aquí concebido como contrapuesto al concepto matemático. En cambio, desde el punto de vista de la dialéctica, la ley de la psicología permanece cuantitativa, por cuanto que pone mentalmente bajo un concepto a muchos objetos, sin atender a su diferenciabilidad cualitativa.

[61] Cf. en este libro la sección sobre la dialéctica.

[62] Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2.ª ed., p. 88.

[63] Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, p. 13; Rickert, *Geschichtsphilosophie*, pp. 383 s., 400 s.

[64] Rickkert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbilung*, p. 65.

[65] Cf. a este respecto el pasaje de una carta de Federico Engels a Paul Ernst: «...que el método materialista se convierte en su contrario si no es manejado como guía en el

estudio histórico, sino como patrón preparado, por el cual se cortan los hechos históricos...»

[66] Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte*, 2.ª ed., p. 46.

[67] Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, p. 252.

[68] Sombart, *ibid.*, p. 254.

[69] Sombart, *ibid.*, p. 260.

[70] Sombart, *ibid.*, p. 252.

[71] Sombart, *ibid.*, p. 265.

[72] Sombart, *ibid.*, p. 267.

[73] Sombart, *ibid.*, p. 253.

[74] Cf. a este respecto, por ejemplo, el muy interesante estudio de Werner Kaegis, *Geschichtswissenschaft und Staat in der Zeit Rankes*, Aarau, 1943.

[75] Cf., por ejemplo, Gearg Siegrist, *Stein als Staatsmann und sein Gegensatz zu Hardenberg und Metternich*, Basilea, 1940.

[76] Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 14.

[77] Lukàcs, *ibid.*, p. 195.

[78] Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 90.

[79] Cf. también Ernst Troeltsch, *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, 1919, Philosophische Vorträge Nr. 23. En la página 9 dice Troeltsch, a este respecto: «Así como la dialéctica de la historia había incluido antes la naturaleza dentro de la filosofía natural, así la legalidad puramente causal de la naturaleza incluye ahora también la historia dentro de sí misma. La imagen está completamente invertida.»

[80] Léase la aguda observación que con admirable franqueza hace el nada sospechoso y generalmente apreciado por el mundo burgués Ferdinand Toennies, al final de su libro sobre Hobbes, y se encontrará confirmado que la adhesión de las corrientes neorrománticas a la reacción capitalista tardía no se realiza por un mero resentimiento, sino que significa una comprobación sociológica de valor científico. En ese pasaje quiere decir Toennies que en la lucha del capitalismo por sus propios intereses, bajo la presión de conocimientos científicos no satisfactorios para los empresarios, surgió la necesidad de elaborar una sociología propia de los empresarios.

[81] Cf. la sección del presente trabajo sobre el «comprender».

[82] En la polémica con Sombart, presentada en este trabajo, se ha hecho caso omiso de su apreciable inclinación hacia el romanticismo. El sesgo metafísico en la concepción de Sombart se percibe con la mayor claridad cuando, pasando por encima de sus manifestaciones puramente teoréticas, llega a enunciados materiales y empieza entonces a hablar de «sangre», «raza» y «carácter popular». La in-

clinación de Sombart hacia el neorromanticismo parece, pues, más fuerte que las repercusiones de la escuela histórica, rigurosamente empírica, de la que procede. Hasta qué punto se aleja también Sombart cada vez más de Weber, tan admirado por él y procedente de la misma escuela, se pone de manifiesto con un solo ejemplo: en su gran obra sobre la ética del protestantismo, hace Weber una vez una observación sobre el espíritu del pueblo inglés, que, si no se considera el autor, podría hacérsela pasar por marxista. Weber señala precisamente cómo el pueblo inglés, originariamente tan alegre y vivaz, que se distinguía por su «carácter popular» rudo, abusivo y licencioso, ha sido el primero en Europa que ha reprimido este carácter popular suyo, en favor de un puritanismo riguroso, como consecuencia del alto grado de desarrollo económico, alcanzado antes que ningún otro país. Este acercamiento al materialismo histórico, por parte del gran sociólogo burgués, demuestra lo holgado que le vienen a la ciencia el concepto del carácter popular y los conceptos afines, tales como los de sangre y raza. La aceptación de estos conceptos por Sombart constituye una prueba más de que Sombart dio rienda suelta a sus inclinaciones neorrománticas, especialmente en los últimos años de su vida.

83 Por razón de su interés, vamos a aludir aquí brevemente a las raíces ideológicas a que se ha recurrido para la fundación del sistema de la sociología neorromántica. Las más importantes de ellas son: algunos modelos sociales y políticos de la Edad Media; el romanticismo, desde la lucha genial de Burke contra la Revolución francesa; después, las teorías, los criterios y la filosofía de Gobineau, Chamberlain, Nietzsche, Bergson y Sorel (este solamente porque esta dirección lo reclama para sí, aunque sin razón); las pruebas fueron buscadas en la física (*La Disolución de la Causalidad*) *, en la biología, especialmente en la teoría de la totalidad de Driesch, en la filosofía y la sociología, tal vez en la visión de la sustancia en la incorporación de las teorías de Husserl, en el sistema de Spann, en la teoría de las acciones alógicas de Pareto; en la historiografía y en la concepción del predominio de lo inconsciente y lo irracional, representada repetidas veces en ella; en la psicología, así como en las teorías de los impulsos y de la inconsistencia del transcurso causal en los acontecimientos psicológicos.

* Siempre es interesante saber que Marx Planck, el fundador de la teoría cuántica, a la que erróneamente suele achacarse el haber sacudido el principio causal de la física, en la conferencia que pronunció a principios de 1936 en la

Wiener Kulturbund, confirmó expresamente que, en su opinión, causalidad tenía una validez universal para todos los fenómenos sociales.

[84] Cf. la polémica de Erich von Kahler contra la concepción de la ciencia de Marx Weber, en *Der Beruf der Wissenschaft*.

[85] Respecto a este estado de cosas, cf. las obras características de Fritz Marbach y Valentín Gitermann; estos teóricos terminan, consecuentemente, casi siempre en ideólogos reaccionarios (en Suiza: Jakob Lorenz; en Alemania: Paul Ernst). De otra parte, dentro de la ortodoxia hicieron valer las influencias científico-naturales positivistas, por lo que las más de las veces triunfó sobre el método verdaderamente dialéctico un mecanicismo causal, junto con un concepto racionalista de la teoría. El trabajo esquemático con categorías conceptuales de origen proudhoniano, el empleo de una nomenclatura excesivamente simplificada en pares de conceptos, tales como revolución-reacción, socialismo-capitalismo, idealismo-realismo, democracia-dictadura, extraversión-introversión, burguesía-proletariado, etc., hizo francamente imposible una realización fecunda de la dialéctica. Que en este pecado incurrieron no solo científicos de importancia secundaria (en este respecto, son típicas las tesis de Georg Schmidt sobre Ferdinand Hodler), lo demuestra Georg Lukàcs, en su artículo sobre el expresionismo, que ha llegado a hacerse célebre.

[86] *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57, p. 657.

[87] *Jahrbuch für Soziologie*, vol. II, p. 405.

[88] *Verhandlungen des S. Deutschen Soziologentags*, 1926, p. 39.

[89] Max Adler, Lecciones dictadas en la Universidad de Viena, Semestre de Verano, 1936.

[90] En una carta de Engels, dada a conocer por Franz Mehring (*Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie*, 1.ª ed., vol. II, pp. 556-7).

[91] Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, p. 217.

[92] Paul Szende, *Verhüllungen und Enthüllungen*, p. 6.

[93] Franz Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*, 1931, p. 13.

[94] Este no es lugar para ocuparse de ciertas teorías de Ernst Mach; las tesis similares del llamado «arte abstracto» aparecen como una verbosidad vacía, infecunda.

[95] Valeriu Marcu, *Männer und Mächte der Gegenwart*, p. 245.

[96] Marcu, *ibid.*, p. 12.

[97] Theodor Litt, *Wissenschaft, Bildung, Meltanschauung*, 1928, p. 99.

[98] Theodor Litt, *ibid.*, p. 103.
[99] Theodor Litt, *ibid.*, p. 105.
[100] Esta diferencia se demuestra con un ejemplo sencillo: damos una vuelta por una reunión política. Vemos cómo un orador aventajado utiliza el poder de sus palabras para provocar una reacción psíquica perfectamente determinada en su oyentes. Si somos psicólogos experimentados, podremos explicar estas escenas psíquicas y comprenderlas en su sentido legal. Ahora observamos cómo la masa excitada se precipita a la calle y emprende alguna acción. Extasiados ante el espectáculo de lo que acontece, olvidamos con qué propósito habíamos venido, que era el de hacer un estudio psicológico, y nos preguntamos por la significación política de la acción que se desarrolla ante nuestra vista, pregunta que no recae ya sobre el sentido psicológico del acontecer, sino sobre su sentido sociológico. Pero a esta pregunta no puede el psicólogo dar ninguna respuesta, porque el objeto de la consideración son aquí las relaciones, que no son ya de naturaleza psicológica, sino sociológica. Al pensamiento psicológico puro le falta aquí el medio teórico para explicar el contenido del obrar humano, es decir, en nuestro caso, para explicar el contenido histórico y sociológico.
[101] Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, p. 33.
[102] De Man, *ibid.*, p. 23.
[103] De Man, *ibid.*, pp. 22 ss.
[104] De Man, *ibid.*, pp 62 ss.
[105] Cf. Andreas Walter sobre Max Weber, en *Jahrbuch für Soziologie*, vol. II, 1926.
[106] De Man, *ibid.*, p. 61.
[107] Piénsese tan solo en Gauss, Helmholtz, Mach y Poincaré.
[108] De Man, *ibid.*, p. 34.
[109] De Man, *ibid.*, p. 35.
[110] De Man, *ibid.*, p. 111.
[111] Marx Weber, *Wissenschaft als Beruf*, p. 16.
[112] De Man, *ibid.*, p. 86.
[113] *Ibid.*, p. 51; cf. además pp. 110, 114 ss.
[114] *Ibid.*, p. 71.
[115] *Ibid.*, p. 111.
[116] *Ibid.*, p. 422.
[117] El hecho de que el pensamiento burgués no adopte el punto de vista de la totalidad, de que no conciba la sociedad como «praxis» en la relación sujeto-objeto, hace de esta dificultad psicológica, que también existe para la dialéctica, una limitación ideológica fundamental de la política burguesa. En este lugar, solo tratamos de poner de

relieve la forma de manifestación ingenua de la política, existente en el modo de ver no dialéctico, de seguirla en sus consecuencias y, finalmente, de descomponerla dialécticamente como simple racionalismo, lo cual se intentará en la sección siguiente.

[118] La misma actitud mantiene en Suiza Valentín Gitermann; estas dos consecuencias de la gigantesca «discrepancia entre la teoría y la práctica del marxismo» terminan lógicamente en la impugnación del marxismo.

[119] De la historiografía y la filosofía de esta especie destaca como una excepción el joven Hegel, quien nació después que los otros filósofos clásicos, pero no demasiado tarde para vivir plenamente las convulsiones, transiciones y revoluciones de su época. Bajo la impresión de los violentos incidentes que desfilaron ante su vista y especialmente bajo la impresión de la separación que se estaba efectuando de los intereses burgueses respecto de los intereses generales, llegó a desarrollar el principio teórico de la inestabilidad, la dialéctica moderna. Más aún, con la ayuda de este principio hizo algunos descubrimientos objetivos importantes, como por ejemplo, la separación conceptual del Estado y la sociedad, tan importante por sus consecuencias.

[120] Aun cuando numerosas manifestaciones son difíciles de armonizar con el contexto general y su lugar ideológico está a menudo enmascarado, la imagen de conjunto de la ideología burguesa y su carácter racionalista no cambian por ello en nada. Así, por ejemplo, costará trabajo determinar con precisión el origen sociológico de la lucha entre protestantes y contraprotestantes, en la disputa holandesa sobre la predestinación. Pero el hecho de que la lucha política de Oldenbarnevelt estuviera ligada estrechamente con esta lucha y de que este hombre tuviera que pagar con su vida su oposición en el terreno de la política y de la concepción del mundo, demuestra suficientemente que había en juego algo más que simples entretenimientos dogmáticos, a saber: polémicas, ideológicamente encubiertas y tortuosas, entre la imagen del mundo burguesa y la imagen del mundo feudal y, en última línea, la victoria de la ordenación social burguesa sobre la ordenación social feudal. La disparidad de las relaciones concretas, que complica las simples oposiciones estructurales de clase, como, por ejemplo, el entrecruzamiento de los intereses de la baja y la alta nobleza, de la burguesía urbana más pobre y la más rica, de los distintos estratos del clero y el campesinado, intereses que pueden formar entre sí las combinaciones más extrañas, según la situación histórica real de cada caso, dificulta en grado sumo el análisis de una

época semejante. Con razón escribe Mehring: «Y así pueden mencionarse por docenas los casos en que luchan católicos contra católicos y protestantes en favor de católicos.» Esto no solo ilustra que la confusión de intereses dominante responde también a un embrollo ideológico, sino también que las integraciones de intereses, que siempre se forman de nuevo en el proceso real de la historia, son más fuertes que las formas ideológicas que no responden ya a los intereses, por lo que dichas formas ideológicas suelen ir a la zaga del desarrollo histórico, lo cual sucede desde luego mucho menos en la esfera de las grandes polémicas de la historiografía y la filosofía que allí donde se siente el contacto directo, más o menos inmediato, con la política. Cuanto más se aleje uno de los grandes sistemas teóricos surgidos principalmente en la soledad de la vida de los sabios y más se acerque uno a aquellas ideologías que están manifiestamente inspiradas, de una manera inmediata, por los intereses prácticos, tanto más heterogénea se hace su imagen. Sin embargo, queda la línea fundamental de la lucha ideológica entablada entre la sociedad feudal y la sociedad burguesa, la polémica entre la ideología escolástica y la ideología racional.

[121] El odio de Spencer contra los libros de historia y contra toda reproducción insuficiente del acontecer histórico efectivo tiene su fundamento en el afán de encontrar leyes inapelables e inevitables que rijan toda la historia y sean, por tanto, formales. La historia política y social de la humanidad le decía muy poco y en sus muchos viajes emprendió nada menos que el intento infructuoso de declarar a los nuevos factores vistos o experimentados efectos de leyes por él construidas.

[122] Es muy instructivo saber que Jacob Burckhardt —este investigador burgués de la cultura *kat exochen*— ha sido el primero que ha hablado, de una manera expresiva y formando escuela, de un «arte de la política», de un «arte de la conducción del Estado»; y esto ha sido en su *Historia Cultural del Renacimiento,* cuyo capítulo primero titula significativamente «El Estado como Obra de Arte». La visión de Burckhardt es a este respecto muy certera, ya que el Renacimiento italiano —prescindiendo del genial Hohenstaufen Federico II— fue el primero en mostrar hacia el exterior, de una manera unívoca, la ideología burguesa del calculismo y el racionalismo. En el escenario del teatro europeo figura desde entonces como un «arte en sí».

[123] Quien albergue dudas sobre el hecho de que a la fijación de los objetivos se llega por el camino de la actividad racional debe estudiar detenidamente el proceso de formación del cuerpo de funcionarios públicos, es decir, de fun-

cionarios políticos, periodísticos, organizativos, y verá que los resentimientos político-ideológicos, experimentados solo de una manera reprimida por la gran masa de los individuos que integran las clases, son debidos, primero, a la actividad de estos funcionarios, a la mediatización de los resultados de sus esfuerzos racionales —o de los esfuerzos racionales de las universidades u otras instituciones educativas que les son conocidas— encaminadas hacia lo que se llama conciencia política de las masas. En tiempos anteriores, en los que no era posible en la misma medida que hoy el estrecho contacto entre la vanguardia con instrucción ideológico-racional y las amplias masas del pueblo, la mayor parte del pueblo quedaba al margen de la política, excepto en las épocas de gran inquietud. Hasta hace poco se hablaba todavía de una politización de la pequeña burguesía alemana o francesa, la cual, mientras el proletariado y la burguesía mostraban ya una alta conciencia política, debido a su destacada posición social, aparecía de hecho a través de los años, más indiferente que política, y sólo en las épocas de elecciones se despertaba pasajeramente en la masa un interés político amortiguado.

124 Aquí no se trata del sentimiento general que puede estar omnipresente como fenómeno psíquico concomitante en todo pensar y obrar.

125 Característica a este respecto era la actividad de ciertos partidos de orientación marxista en la Alemania de la República de Weimar. La historia alemana no había dejado todavía de influir sobre la actualidad; por el contrario, exigía directamente la proliferación de lo burocrático-organizativo, a costa de la inestabilidad, y restringía la capacidad de adaptación del obrar en la vida real infinitamente complicada de la sociedad, el cual no era entendido como realmente era, sino como lo sentía un espíritu que establecía patrones con arreglo a pálidas abstracciones y se mostraba preocupado por los principios mecanicistas. A esto se unía la circunstancia de que todo esto se hacía pasar inconcebiblemente por «táctica», como consecuencia del uso equivocado de este concepto, que quiere expresar una idea completamente distinta. No el marchar, sino el colocarse en la «línea»; no el acercamiento constante al objetivo flotante ante sí, en virtud de la supremacía sobre ciertos métodos de dominación, sino el anquilosamiento en fórmulas, y con el debilitamiento consiguiente del poder para servir al objetivo; no la comprensión para el intelectual que tenía ante su vista un poderoso instrumental científico, tomado de la ciencia racionalista, y tenía que recurrir por ello a un lenguaje que para el momento era «el más justo» —recuérdese la hábil e ingeniosa literatura de la

época del auge burgués—, sino el predominio del punto de vista de la conformidad verbal con los dogmas de los teoremas científicos erigidos y catalogados (piénsese en Sauerland y en Luppol); esto y más aún indica el abismo, sobre el cual no podía tenderse ningún puente, para la captación de la relación dialéctica entre la conciencia justa y su portador.

Para la relación arquetípica entre la ideología y su portador hay un ejemplo extraordinariamente interesante en la historia europea: la Compañía de Jesús. Imagínese la genial innovación de sus preceptos, concebidos de una manera muy escurridiza, sagazmente adaptados a las necesidades de entonces, y la moral que se apoyaba en los mismos; imagínese su audacia, cuando representaban en los escenarios de sus colegios las paganas tragedias griegas antiguas, para dar así al mundo una prueba de su amor a la formación humanista y de estar a tono con su tiempo; no se olvide que los jesuitas figuran entre los primeros que mostraron su complacencia a Galileo y a la ciencia natural moderna; piénsese en la libre movilidad individual de los miembros de la Orden, dentro de una organización muy rigurosa y construida jerárquicamente, que reclamaba para sí a toda la persona y que exigía la observancia exacta de las reglas; piénsese en su abundante saber, en su educación única de la personalidad y en su aparente transigencia en el servicio al propósito y al objetivo más intransigentes, más alejados del compromiso y más terminantes. Los jesuitas proporcionan un magnífico ejemplo de que una sujeción inconmovible a un objetivo puede muy bien ir de la mano con la movilidad; pero el comportamiento de los partidos mencionados más arriba muestra con sorprendente claridad que el constante temor de dar pasos en falso conduce, por el contrario, a una dogmatización, que es perfectamente apropiada para fallar el objetivo.

BIBLIOTECA DE
POLITICA Y SOCIOLOGIA
Dirigida por Manuel García-Pelayo

SERIE MAJOR

1. *Los Grandes Pensadores Políticos*

por William Ebenstein

Reúne los textos más significativos de cada pensador, precedidos, en cada caso, de breves estudios que los sitúan dentro de la estructura del pensamiento general de su autor y de la situación histórica en que fueron escritos.

1.204 págs.

2. *Los Sistemas Políticos de los Imperios*

por S. N. Eisenstadt

Un análisis monumental de la estructura social y política de los imperios más importantes y de las causas de su desarrollo, continuidad y caída. Un libro que ilumina las sociedades burocráticas y las tendencias de nuestro tiempo.

644 págs.

3. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*

por Francisco Rodríguez Adrados

Clara y rigurosa exposición de los orígenes del pensamiento político occidental y una Historia de la cultura y de la *praxis* política griegas hasta Platón, cuya teoría política recibe nueva luz.

602 págs.

4. *El Sistema Social*

por Talcott Parsons

Aunando la perspectiva norteamericana de la realidad social con la utilización de esquemas gnoseológicos en los grandes sociólogos europeos y en la psicología profunda freudiana, desarrolla el autor una verdadera teoría, un sistema conceptual para el análisis de los sistemas sociales.

576 págs.

5. *El Hombre de Empresa Soviético*

por David Granick

Completa, documentada y amena descripción de los «hombres de empresa» que, dentro de una burocracia industrial, han conseguido alcanzar las alturas del poder soviético; hombres cuya capacidad, destreza y sentido del deber son fundamentales en la lucha emprendida por Rusia para conseguir la supremacía internacional.

288 págs.

6. *Forma y Equilibrio Sociales*

por Vilfredo Pareto

Destaca Pareto el significado de las motivaciones irracionales en la vida del hombre y de la sociedad, a los que trata de entender racionalmente a través de sus conceptos: «residuos» y «derivaciones». Su aportación a la famosa teoría de las *élites* se ha hecho cada día más presente en una sociología entendida como «ciencia de la realidad».

340 págs.

7. *El Marxismo Soviético*

por Herbert Marcuse

Se muestran en estas páginas la transformación de las ideas germinales del marxismo en ideología del régimen soviético y las acentuaciones, cuando no las modificaciones, de las tesis marxistas derivadas de la adaptación de la teoría originaria a la *praxis*. En esta edición española se ha añadido como anexo la segunda parte del programa del P. C. de la URSS, aprobado por el XII Congreso (1961).

312 págs.

8. *Estrategias de Actuación para la Sociedad Española*

por Rafael Alvargonzález

El «problema de supervivencia» de España exige un plan de actuación en nuestra sociedad que incluye:

— Estudio del medio humano, en cuyo seno vive la sociedad española, lo que implica también el estudio de las sociedades conexas con nosotros.

— Analizar la situación de la sociedad española, centro de ese medio.

— Llevar a cabo un estudio de los puntos débiles de nuestra sociedad y definir las posibles estrategias de actuación para, superándolos, «encauzar la cultura española hacia un esperanzador futuro».

272 págs. + 10 cuadros fuera de texto.

9. *Sobre la Revolución*

por Hannah Arendt

Un estudio del concepto y la dialéctica histórica de la revolución desde sólidas y originales perspectivas, contrastándola con la otra forma capital de violencia política, es decir, con la guerra.

348 págs.

10. *El Pensamiento Político en el Islam Medieval*

por E. I. J. Rosenthal

Por primera vez, en forma sintética y completa, se estudia el pensamiento político islámico, interesante no solo por su valor intrínseco, sino también por su influencia sobre el pensamiento político occidental en la Baja Edad Media, y por constituir el supuesto histórico-ideológico de los actuales pueblos islámicos, de nuevo convertidos en potencia mundial.

328 págs.

SERIE MINOR

1. *La Ciencia de la Sociedad*

por Leo Kofler

264 págs.